المملكة العربية السعودية
وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد
مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف
الأمانة العامة



بيان تلبيس الجهمية
في تأسيس بدعهم الكلامية

تأليف شيخ الإسلام
أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني
(ت ٧٢٨هـ)

الجزء الخامس

الجهة - المكان والمحل - المعية - الفوقية - المباينة
الجسم - الجنب - اليدين - النور

حققه
د. سليمان الغفيص

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم

بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية. /أحمد بن عبدالحليم بن تيمية؛ سليمان الغفيص - المدينة المنورة، ١٤٢٦هـ

١٠مج.

٥٣٦ص، ١٦×٢٣سم

ردمك: ١-٢٤-٨٤٧-٩٩٦٠ (مجموعة)

٦-٣٠-٨٤٧-٩٩٦٠ (ج٥)

١- الجهمية ٢- علم الكلام أ- الغفيص، سليمان (محقق)

ب- العنوان

ديوي ٢٥٤,٢ ١٤٢٦/٥١

رقم الإيداع: ١٤٢٦/٥١

ردمك: ١-٢٤-٨٤٧-٩٩٦٠ (مجموعة)

٦-٣٠-٨٤٧-٩٩٦٠ (ج٥)

فصـل

في نقل المؤلف عن الرازي حججاً أخرى لمثبتي الجهة من كتابه: نهاية العقول

وقد ذكر[١] أبو عبد الله الرازي[٢] في نهاية العقول له[٣] لمثبتي الجهة حججًا أخرى، فنذكر هنا أيضًا ما ذكره من الجانبين في الكتابين[٤]، فقال[٥]:

«واحتج مُثبِتو الجهة بأمور أربعة[٦]: أولها: أنا نعلم بالضرورة أن كل موجودين قائمين بأنفسهما[٧] فلا بد أن يكونا متباينين، ونعلم بالضرورة أن التباين بين الشيئين[٨] لا يخلو عن

---

(١) في ط: قد ذكر، ويوافق بداية هذا الفصل من النسخة المطبوعة لكتاب: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٠٢)، ومن المخطوطة، نسخة ليدن، لوحة (٣٩١).

(٢) هو مؤلف كتاب «أساس التقديس» والذي تصدى له شيخ الإسلام بالرد عليه في هذا الكتاب الجليل، ونقض ما أصَّله، في كتابيه أساس التقديس ونهاية العقول.

(٣) اسم الكتاب: (نهاية العقول في الكلام في دراية الأصول) كما ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون (٢/ ١٩٨٨). وقد قابلت عليه ما نقله المؤلف عنه في هذا الكتاب، وهو مخطوط يوجد منه نسخة خطية في إستانبول في مكتبة أحمد الثالث برقم (١٨٧٤) علم الكلام، ونسخة في دار الكتب المصرية برقم (٧٤٨) توحيد.

(٤) أي كتابي: أساس التقديس ونهاية العقول.

(٥) في نهاية العقول في دراية الأصول: ذكر ذلك في ضمن الأصل الثاني عشر «فيما يستحيل على الله تعالى» مسألة (في أنه تعالى ليس في الجهة) لوحة (١٨٢) وسأقابل النصين.

(٦) أربعة: ليست في النهاية.

(٧) في النهاية: قائمين بنفسيهما.

(٨) في الأصل: لفظ (من التبيين) ورجحت أن الصواب ما أثبته وهو من النهاية.

أحد الوجوه الثلاثة: التباين بالحقيقة، أو بالزمان، أو بالمكان[1]، وإذا ثبت ذلك فنقول: التباين بين الباري تعالى وبين العالم لا يمكن أن يكون بالحقيقة، أو بالزمان، أو بهما فقط؛ لأن الجوهر يباين العرض[2] الحالّ فيه بالحقيقة وبالزمان،

---

(١) ما ورد في ذكر التباين، أو المباينة: فالمراد بها لغة: المفارقة. وتباين القوم تهاجروا، وتباين الرجلان: بان كل واحد منهما عن صاحبه، وكذلك في الشركة إذا انفصلا. لسان العرب (١/ ٣٠٢). وقال التهانوي في كشاف اصطلاح الفنون: (١/ ١٧٣): «وعند المنطقيين كون المفهومين بحيث لايصدق أحدهما على كل ما صدق عليه الآخر كالإنسان والحجر، ويسمى تبايناً كليًّا ومباينة كلية أيضاً».

وفي المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ٣٢٠) «واللفظان المتباينان عند (ليبنيز) هما اللذان لايتضمن أحدهما الآخر، أي ليس بينهما علاقة كعلاقة الجنس بالنوع، والتصوران المباينان بوجه عام هما اللذان ليس بينهما علاقة كعلاقة الجنس بالنوع، أو النوع بالنوع».

(٢) الجوهر والعرض : المتكلمون يقسِّمون المحدثات كلها إلى ثلاثة أقسام: جسم، وجوهر، وعرض، فأما الجسم فسيأتي الحديث عنه، وأما الجوهر فهو ما له حيز، ويراد بالحيز: المكان، أو ما يقدر تقدير المكان، وقد عرَّفه بعض المتكلمين بأنه واحد بالذات قابل للمتضادات قائم بنفسه، انظر : الفصل لابن حزم (٥/ ١٩٦) والإنصاف للباقلاني، ص١٦، وذكر الجرجاني في التعريفات، ص٧٩: «أن الجوهر ماهية موجودة في الأعيان تنحصر في خمسة: هيولي، وصورة، وجسم، ونفس، وعقل» وعرَّفه الخوارزمي في مفاتيح العلوم بأنه «كل ما يقوم بذاته كالسماء والكواكب والأرض وأجزائها» ص٨٦.

والعرض : مقابل للجوهر، وهو ما لا يقوم بنفسه، وفي تعريفات الجرجاني ص١٤٨ «العرض: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع أي محل يقوم به كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم هو به» وذكر الباقلاني في الإنصاف، ص ١٦ : أن العرض هو الذي يعرض في الجوهر ولا يصح بقاؤه وقتين .

وكذلك العرضان الحالان في محل واحد قد تباينا تباينًا بالحقيقة والزمان، مع أنا نعلم بالضرورة أن بين الباري وبين العالم من التباين ما ليس بين الجوهر وما حلّ فيه[1]، وبين[2] العرضين الحالين في المحل الواحد؛ إذْ لا بد / من زيادة تباينٍ[3] على هذين القسمين، ولا ثالث يُعقَل إلا التباين بالمكان، فوجب أن يكون التباين بين الباري تعالى وبين العالم بالمكان، وذلك يقتضي كون الباري تعالى في الجهة.

٣٩٢/ب

ثم قال[4]: «والجواب عما تمسكوا به، أولاً: أن المحل مباين للحالِّ في الحقيقة والزمان[5]، ولكنَّ أحدهما حالٌّ في الآخر [والآخر][6] محل له، ويشتركان أيضًا في الحدوث والإمكان والحاجة إلى المؤثر، وأما الباري تعالى كما خالف العالم في الحقيقة وفي الزمان فليس حالًّا فيه، ولا محلًّا له، ولا بينهما مشاركة في الحدوث والإمكان والحاجة[7]، فلما كان

---

(١) في النهاية: وما دخل فيه.
(٢) في النهاية: أو بين.
(٣) في الأصل: من زيادة بيان، والمثبت من: النهاية.
(٤) في النهاية: بعد النص السابق بنصف صفحة تقريباً.
(٥) في النهاية: وفي الزمان.
(٦) زيادة: من النهاية.
(٧) ذكر الرازي في كتابه: الأربعين في أصول الدين، ص٦٨: «المقدمة الأولى في الفرق بين الإمكان والحدوث، فالإمكان عبارة عن كون الشيء في نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعاً واجباً ذاتيًا، والحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقاً بالعدم».

كذلك كان الاختلاف بين الباري تعالى وبين العالم أتَمَّ من الاختلاف بين الحال وبين المحل، فإذا[1] ادَّعيتم ثبوت التباين بينهما من غير هذه الوجوه حتى تقولوا: يجب أن يكون ذلك التباين بالمكان، فهو محل النزاع.

مناقشة المؤلف للرازي والرد عليه من وجوه

قلت: وهذه الحجة التي ذكرها عن ابن الهيصم[2] من بعض الوجوه، والكلام على هذا من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا الذي ذكره من الجواب تقرير لحجة المنازع

أحدها: أن هذا الذي ذكره من الجواب تقرير لحجة المنازع وتوكيدٌ لها ليس بجواب عنها، ومثل هذا يفعله هذا وأمثاله في مواضع، قال تعالى: ﴿ أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ۝١٨ ﴾ [الزخرف: ١٨]، قالوا: هي المرأة لا تتكلم بحجة لها إلا كانت عليها[3]، وهؤلاء فيهم من التخنُّث بمشابهتهم

---

(١) في النهاية: فإن.

(٢) ابن الهيصم هو: محمد بن الهيصم من الكرَّامية أصحاب أبي عبد الله بن كرام، وإليه تنسب طائفة «الهيصمية» من فرق الكرامية، قال عنه الشهرستاني: «وقد اجتهد ابن الهيصم في إرمام مقالة أبي عبد الله ـ (يقصد محمد بن كرام) ـ في كل مسألة حتى ردها من المحال الفاحش إلى نوع يفهم فيما بين العقلاء مثل التجسيم» ولقد كانت طائفة الهيصمية من أقرب طوائف الكرامية إلى مذهب الصفاتية ـ كما ذكر ذلك الشهرستاني.
انظر: الملل والنحل (١/ ١٠٨ـ١١٢). ولسان الميزان (٥/ ٣٥٤).

(٣) روى ابن جرير الطبري في تفسيره للآية (٢٥/ ٥٧) أن الآية المقصود بها الجواري والنساء، ثم روى بإسناده عن قتادة في قوله تعالي: ﴿ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴾ يقول: «قلما تتكلم امرأة فتريد أن تتكلم بحجتها إلا تكلمت بالحجة عليها».

=

المشركين الذين قال الله: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا ﴿١١٧﴾﴾ [النساء: ١١٧] ما شابهوا به النساء، وكذلك: أن حجة المنازع مبنيةٌ على مقدمات:

إحداهن: أن الله مباينٌ للعالم.

والثانية: أن المباينة ليست إلا بالحقيقة[١] أو الزمان أو المكان.

والثالثة: أن مباينته للعالم أعظم من أن يكون[٢] بمجرد الحقيقة أو الزمان.

وإذا ثبتت هذه المقدمات لزم أن يكون مباينًا له بالمكان، ويظهر ذلك بنظم ذلك في قياسين:

أحدهما: أن يقال: الباري مباين للعالم، وكل مباين لغيره فلا بدّ وأن يكون مباينًا بالحقيقة أو الزمان أو المكان، فينتج أن الباري سبحانه لابد أن يكون مباينًا للعالم بالحقيقة أو الزمان أو المكان، ثم يقال: ومباينته للعالم ليست بمجرد الحقيقة والزمان، وكل مباينة ليست بمجرد الحقيقة والزمان فلا [بد] أن تكون[٣] بالمكان فينتج أنه لا[بد][٤] من المباينة بالمكان.

= ـ وأورده السيوطي في: الدر المنثور (٢٥/ ٣٧٠) في تفسيره للآية وعزاه لعبدالرزاق وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر كلهم عن قتادة: به.

(١) في ط: ليست بالحقيقة.

(٢) في الأصل: أعظم بأن يكون، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٣) في الأصل: يكون.

(٤) بد: في الموضعين ليست في الأصل، وهي زيادة من ط.

إذا تبين نظم الدليل، فقولهم: الباري مباين للعالم لا منازعة فيه، وقد ذكروا أن ذلك معلوم بالضرورة في كل موجودين قائمين بأنفسهما[1] ولم ينازعهم في ذلك[2].

وقولهم: كل مباين لغيره فلابد وأن تكون مباينته بأحد الوجوه الثلاثة، قد ذكروا أن ذلك معلوم بالضرورة. قالوا: ويعلم بالضرورة أن التباين بين الشيئين لا يخلو عن أحد الوجوه الثلاثة: التباين بالحقيقة، أو بالزمان، أو بالمكان، وقد سلَّم لهم ذلك ولم ينازعهم فيه[3]، فأثبتوا بذلك أن الباري لابد أن يكون مباينًا للعالم بالحقيقة، أو الزمان، أو المكان.

وأما القياس الثاني: قولهم: مباينته ليست بمجرد الحقيقة والزمان، أثبتوا ذلك بأن قالوا:/ المباينة بالحقيقة وبالزمان تكون[4] بين الحال والمحل، وبين الحالين في المحل، مع أنَّا نعلم بالضرورة أن بين الباري وبين العالم من التباين ما ليس بين المحل والحالِّ فيه، وبين الحالِّين في المحل، والمحل هو الجوهر، والحال فيه هو العرض. وإذا كان التباين الذي بينه وبين العالم زائدًا على تباين هذين، وهذان متباينان بالحقيقة

١/٣٩٣

---

(١) في الأصل بأنفسها، ورجحت أن الصواب ما أثبته وهو من ط.

(٢) أي أن الرازي لم ينازع العقلاء في ذلك، وقوله: «وقد ذكروا أن ذلك معلوم بالضرورة ـ يقصد العقلاء».

(٣) سلَّم الرازي بذلك.

(٤) تكون: ساقطة من ط.

وبالزمان لم يكن التباين بينه وبين العالم بمجرد الحقيقة والزمان؛ فإنه إذا كانت مباينته للعالم أعظم من مباينة المباين لغيره بالحقيقة والزمان لم تكن من جنسها، وهذا بيِّنٌ؛ فإنه إذا كانت حقيقته المباينة بمجرد الحقيقة والزمان لم يمتنع أن يكون أحدهما حالًا في الآخر، أو يكونا جميعًا حالين في محل واحد، وهذا قد[1] تقوله الحلولية من الجهمية[2]، فإن القائل إذا قال: الباري مباين للعالم وهو مع هذا حالٌّ فيه أو مَحَلٌّ له، ومباينته له بأنه قبله وبأن[3] حقيقته تخالف حقيقته، كما يباين الجوهرُ العرضَ، والعرضُ الجوهرَ[4] ولم تكن المباينة بالحقيقة والزمان مانعة من هذه المحايثة[5]، فإذا كانت المحايثة منتفية لم يكن بدٌّ

---

(١) قد: ساقطة من ط، وقد هنا للتحقيق.

(٢) الجهمية: تنسب هذه الفرقة إلى الجهم بن صفوان السمرقندي، رأس الجهمية، والعلماء يطلقون لقب الجهمية على نوعين (نوع عام ويراد بهم نفاة الصفات عامة، ونوع خاص ويراد بهم الجهم وأتباعه. ومن أشهر آراء الجهم: نفي الصفات، والقول بالجبر، وأن الجنة والنار تبيدان وتفنيان، وأن الإيمان هو المعرفة فقط. . . وغير ذلك من آرائهم ومعتقداتهم، وقد تصدى لهم علماء السنة بالرد عليهم وتفنيد آرائهم، ونقض ما أسَّسوه من أصول فاسدة، ومن أهم ذلك كتب شيخ الإسلام ولاسيما هذا الكتاب ـ بيان تلبيس الجهمية ـ الذي أبان فيه معتقد أهل السنة وردَّ على الرازي أصوله التي يلتقي فيها مع النفاة الجهمية ومن اتبعهم . انظر عن الجهمية وآرائهم: مقالات الإسلاميين ص ٢٧٩، الملل والنحل (١/ ٨٦ـ٨٨) ، الفرق بين الفرق (١٩٩ ـ ٢٠٢).

(٣) في ط: وأنّ.

(٤) بعد لفظ الجوهر بياض بمقدار ثلاث كلمات، مع أن المعنى تام ومتصل، ولعل سبب ذلك تزاحم الأسطر، حيث اضطر إلى ترك المكان.

(٥) المحايثة تطلق ويراد بها: المداخلة، وقد استعملها المؤلف كثيراً في كتبه، فهو =

من إثبات مباينة تنفي هذه المحايثة، والمباينة بالحقيقة والزمان لا تنفي المحايثة. ولهذا لما زعم الجهمية أنه ليس مباينًا بالمكان اضطربوا بعد ذلك، فقال جمهور علمائهم: لا هو محايث للعالم، ولا هو خارج عنه[1].

= يطلقها على عكس المباينة، ومن قوله كما في مجموع الفتاوى (٥/ ٢٦٩): «المحايثة عكس المباينة، والشيء إذا لم يكن مبايناً لغيره متميزاً عنه كان مجامعاً مداخلاً له، بحيث هو يحايثه ويجامعه ويداخله، كما تحايث الصفة محلها الذي قامت به».

(١) حلولية الجهمية الذين صرَّحوا بأن الله حال في كل مكان، وأدى بهم معتقدهم إلى نفي حقيقة مباينة الله لخلقه بالمكان، كما ألمح شيخ الإسلام وقرره من لازم أصلهم الذي أدى بهم إلى التناقض والاضطراب، ومما ذكره الأئمة من مقولاتهم:

قال الإمام أحمد في بيان ما أنكرت الجهمية أن يكون الله على العرش، قال بعد ذكره لآية الاستواء على العرش: «فقالوا هو تحت الأرض السابعة، كما هو على العرش، فهو على العرش وفي السموات وفي الأرض وفي كل مكان، ولايخلو منه مكان، ولايكون في مكان دون مكان. . . إلخ» ثم ذكر الرد عليهم. انظر: الرد على الجهمية والزنادقة، ص ١٣٥، تحقيق عبد الرحمن عميرة.

وذكر الإمام الدارمي في كتاب الرد على الجهمية في باب استواء الرب تبارك وتعالى على العرش، ص ١٨، في معرض ذكره لبعض نصوص العلو والاستواء. قال: «أقرت هذه العصابة بهذه الآيات بألسنتها، وادعوا الإيمان بها، ثم نقضوا دعواهم بدعوى غيرها فقالوا: الله في كل مكان لايخلو منه مكان. .».

وقال في موضع آخر ص ٣١: «. . أن الأمة كلها والأمم السالفة قبلها لم يكونوا يشكون في معرفة الله تعالى أنه فوق السماء بائن من خلقه غير هذه العصابة الزائغة عن الحق المخالفة للكتاب وأثارات العلم كلها». وذِكْرُ كلام العلماء في ذلك يطول. . أما ما أشار إليه شيخ الإسلام في اضطرابهم وتناقضهم فهذا منتشر =

وقال كثير من عامتهم وعبادهم وعلمائهم: بل هو محايث؛ فإنه إذا ارتفعت المباينة بالمكان لم تَبقَ[1] إلا المحايثة، ولا ريب أن قول هؤلاء أقرب إلى المعقول؛ لكنه أقرب إلى العقل ابتداءً حيث جعلوه موجودًا محايثًا للعالم؛ لكنه أعظم تناقضًا وجهلاً من وجه آخر؛ فإن مانفَوا[2] أن يكون على العرش هو أعظم نفيًا لكونه محايثًا للعالم؛ ولأن في كونه في نفس المخلوقات من الكفر والضلال ما فيه شناعة تزيد على النفي المطلق الذي لا يفهم بحال[3] وأيضًا فالأدلة الدالة على أنه فوق العالم، وأنه مباين للعالم تمنع[4] المحايثة أيضًا.

خلاصة رد المؤلف على حجج الرازي

والمقصود هنا: أنهم إذا لم يثبتوا إلا المباينة بالحقيقة أو بالزمان لم يكن العلم بهذه المباينة مانعًا من جواز المحايثة عليه؛ لأن العرض والجوهر بينهما تباينٌ بالحقيقة وبالزمان مع

= في كتب أهل السنة وغيرهم في ذكر فضائح الجهمية.
انظر: مقال الأشعري في الإبانة في باب ذكر الاستواء على العرش ص ٣٧ وكيف لزمهم التناقض والمحال.

(١) في ط: لم يبق.

(٢) في الأصل: فإن ما به نقول، وهو تحريف، وفي ط عبارة: فإنه ما به نفوا، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٣) بذكر مذهب عامة الجهمية وعبادهم وعلمائهم يلمح المؤلف ـ رحمه الله ـ إلى تقسيم نفاة علو الذات والمباينة بالمكان إلى قسمين: حلولية الجهمية ـ كما سبق ـ ومعطلة الجهمية ونفاتهم الذين يقولون إن الله لاداخل العالم ولاخارجه . . . كما سيأتي.

(٤) في الأصل يمنع، والمثبت من ط، وهو أنسب للمعنى.

تحايثهما، وهذا قد اتفقوا على نفيه، وقد ذكروا أنهم يعلمون بالاضطرار أن بين الباري تعالى وبين العالم من التباين ما ليس بين الجوهر والعرض الحالِّ فيه، وهذا بيِّنٌ؛ إذْ لولا زيادة التباين لجاز أن يكون العالم كالعرض في الخالق[1] والخالق جواهر[2] قائمة بنفسها، أو يكون الخالق كالعرض القائم بالجوهر.

ومعلوم: أن هذا أشدُّ استحالة باتفاق العقلاء؛ فإن الباري قائم بنفسه، وهو المقيم لكل قائم، فضلاً عن أن يكون كالعرض في الجوهر، والعالم جواهر قائمة بأنفسها، فثبت بذلك أن مباينتهُ للعالم ليست بمجرد الحقيقة والزمان، وإذا ثبت ذلك فالمقدِّمَة **الثانية**: وهو أن المتباينين اللذين ليس تباينهما بمجرد الحقيقة والزمان فلابد أن يكونا متباينين بالمكان، [و][3] قد تقدمت/ . وتقدم ما ذكر وسُلِّم فيها من العلم الضروري. ٣٩٣/ب

إذا تبين ما ذكره من حجتهم؛ فقولُه في الجواب إن المحل مباين للحالّ في الحقيقة والزمان، ولكن أحدهما حال في الآخر، والآخر محل له، ويشتركان أيضًا في الحدوث والإمكان والحاجة إلى المؤثر كلامٌ صحيح؛ لكن مضمونهما أنهما مع التباين بالحقيقة والزمان متحايثان مشتركان في الحَيِّز وفي أمورٍ

---

(١) كما هو قول الاتحادية.

(٢) في الأصل والحال جواهر، والمثبت من ط وهو أصح، ومقصد المؤلف بيان ما يلزمهم من لوازم فاسدة تلتقي بأقوال الاتحادية، واللوازم هي: الأول: أن يكون العالم عرضاً والخالق جوهراً، والثاني: العكس.

(٣) الواو زيادة من: ط.

أخرى: وهي الحدوث والإمكان والحاجة إلى المؤثر، وهذا الكلام أنهما مع هذا التباين متحايثان ومشتركان، ومجتمعان في أمور أخرى[١]: فتكون المباينة بينهما دون المباينة بين العالم والباري، وهكذا قال القوم[٢] إنا نعلم بالضرورة أن بين الباري سبحانه وبين العالم من التباين ما ليس بين الجوهر الذي هو المحل، وبين ما حلّ فيه[٣] فما ذكره تقرير لذلك. وقوله: وأما الباري كما خالف العالم في الحقيقة وفي الزمان فليس حالاً فيه ولا محلاًّ له ولا بينهما مشاركة في الحدوث والإمكان والحاجة، فلما كان كذلك كان الاختلاف بين الباري تعالى وبين العالم أَتَمَّ من الاختلاف بين الحالّ والمحل.

فيقال له: هذا توكيد لما قالوه؛ لأنهم ذكروا أن مباينة الباري تعالى أَتَمُّ؛ فإنه غير محايث؛ إذْ ليس هو حالًّا في العالم ولا محلاًّ له، بخلاف الجوهر والعرض.

وأما عدم المشاركة في الحدوث فيعود إلى المباينة بالزمان[٤]؛ فإن القديم قبل المحدث، وإلى المباينة بالحقيقة؛ فإن حقيقة القديم مخالفة لحقيقة المحدث، وأما عدم المشاركة

---

(١) في الأصل وجود واو ـ (وفي أمور أخرى) ـ والمثبت من ط وهو أنسب للمعنى.

(٢) أي الرازي ومن اتبعه ومن وافقه، وقوله هذا سبقت الإحالة إليه في النهاية، وكذلك الكلام الآتي.

(٣) أي العرض، والعرض كما قال الباقلاني: «هو الذي يعرض في الجوهر» انظر: الإنصاف، ص١٦.

(٤) في ط: بالزمن.

في الإمكان والحاجة إلى المؤثر فيعود إلى المباينة بالحقيقة؛ فإن الواجبَ بنفسه الغني عن غيره حقيقتُه مخالفةٌ لحقيقة الممكن في نفسه المفتقر إلى غيره، فهذا الذي ذكرهُ مضمونُه أن مباينة الباري أتَمُّ من مباينة الجوهر للعرض؛ لأنه مع المخالفة بالحقيقة وبالزمان غير محايث.

وهكذا قال القوم: إن مباينة العالم أزيد من مباينة الجوهر للعرض، فهذا الكلام تقرير لمقدمة من مقدمات دليلهم.

وقوله بعد ذلك: فإذا ادَّعيتم ثبوت التباين بينهما من غير هذه الوجوه حتى تقولوا يجب أن يكون ذلك التباين بالمكان فهو محل النزاع. يقال:

أولاً: ليس هذا جوابًا للقوم؛ فإنك لم تمنعهم شيئًا من مقدمات دليلهم، ولا عارضتهم؛ ولكن ذكرت كلامًا أجنبيًّا، وذكرت أنهم ينازعونك في المباينة بالمكان، ولا ريب أنهم ينازعونك في ذلك؛ لكن [قد أ] قاموا[١] حجة ولم تمنع[٢] شيئًا من مقدماتها؛ ولكن حكيت مذهبك، وحكاية المذهب ليست جوابًا لمن احتج على بطلانه.

ثم يقال: لم يدَّعُوا ثبوت التباين من غير هذه الوجوه؛ لكن قالوا: هذا التباين الذي ثبت بعدم المحايثة ـ وهو أحد الوجوه ـ يستلزم أن يكون بالمكان. أو قالوا: إن التباين الثابت بهذه

---

(١) في الأصل: لكن قاموا، ورجحت أن الصواب ما أثبته وهو زيادة من ط.

(٢) في الأصل: ولم يمتنع ورجحت أن الصواب ما أثبته، وهو من ط.

الوجوه لا يجوز أن يكون بمجرد الحقيقة أو الزمان، فتعيَّن أن يكون بالمكان؛ إذْ لم يبق قسمٌ ثالث.

وأيضًا فلا ريب أن التباين حاصل بغير هذه الوجوه؛ فإنه قد قرر في هذا الموضع ما هو القول الحق؛ وهو أن حقيقة الله غير معلومة للبشر[1]، وأنه مخالف لخلقه بحقيقته الخاصة / وليست هي ما علمه الناس: قِدَمَهُ ووجُوبَهُ وغناهُ، فهو أيضًا مباين للعالم بحقيقته[2] الخاصة الخارجة عما ذكره.

١/٣٩٤أ

والتحقيق: أنه مباين للعالم بأمور كثيرةٍ لا يحصيها العباد غير ما ذكره[3]، ولا ينظر إلى من ينازع من أهل العلم في أخص

---

(١) قرر الرازي هذا في كثير من كتبه فقال في كتابه: الأربعين، ص٩٦: «المسألة الخامسة في أن حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق لعين ذاته المخصوصة» ثم ذكر بعض ما اتفق عليه جماعة من مشايخ علم الأصول بأن ذات الإله مخالفة لسائر الذوات؛ لأنها مختصة بصفات مخصوصة لأجلها تصحُّ الإلهية، وتلك الصفات هي: وجوب الوجود، القدرة التامة، والعلم التام.
وقال في كتابه: المباحث المشرقية (٢/ ٥٢١): «الفصل الثامن في أن حقيقته سبحانه وتعالى غير معلومة للبشر» ثم ذكر براهين على ذلك ص (٥٢١ـ٥٢٤).
وفي كتابه: نهاية العقول: ذكر ضمن الأصل الثاني عشر (فيما يستحيل على الله) مسألة (في أن حقيقة الله تعالى هل هي معلومة أم لا؟) ثم ذكر تفصيل ذلك. انظر لوحة (١٨٧).

(٢) في الأصل: لحقيقته ـ باللام ـ ورجحت أن الصواب ما أثبته، وهو من ط.

(٣) ومنها ما ورد في السنة من ذكر أسمائه التي استأثر الله بها في علم الغيب عنده؛ كما ورد في مسند الإمام أحمد عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما أصاب أحداً قط همٌ ولا حزن فقال: اللهم إني عبدك ابن عبدك وابن أمتك...**» الحديث، وفيه: «**اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك...**» =

وصف الله الذي به يُمَيَّز، هل هو القدرة على الخلق، أو هو الاستغناء، أو القدم، أو أنه ذاته المخصوصة(١)؟؛ بل كل ما ثبت للرب تعالى من الأسماء والصفات يختص به مثل: إنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وأنه أرحم الراحمين، وأنه خير الناصرين، وأنه إذا أراد شيئًا قال له كن فيكون، وكل هذه الأمور وغيرها من أخص وصفه(٢) ليست له صفة يماثله غيره فيها بوجهٍ من الوجوه؛ بل كل صفة لهُ فإنها تختص به وتوجب امتيازه بها عن خلقه؛ ولكن ليس هذا موضعَ ذكر ذلك؛ فإن مباينة الله لخلقه بالحقيقة مما

= الحديث» المسند (١/ ٣٩٠، ٤٥٢).

(١) الذين يؤثر عنهم ذكر هذه الأوصاف والتنازع فيها هم الأشاعرة وسائر المتكلمين الذين اختلفوا في معنى الإله وما هو أخص وصف يتميز به في معرض ذكرهم لاختصاص الخالق بالخلق وما دل من أسمائه تعالى على ذاته، قال الشهرستاني في الملل (١/ ١٠٠) في أثناء كلامه على بعض معتقدات الأشاعرة: «قال أبوالحسن علي بن إسماعيل الأشعري: إذا كان الخالق على الحقيقة هو الباري تعالى لايشاركه في الخلق غيره، فأخص وصفه تعالى هو القدرة على الاختراع، قال: وهذا هو تفسير اسمه تعالى. وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني: أخص وصفه هو كَوْنٌ يوجب تمييزه عن الأكوان كلها. وقال بعضهم: نعلم يقيناً أن ما من موجود إلا ويميز عن غيره بأمرٍ مّا، وإلا فيقتضي أن تكون الموجودات كلها مشتركة متساوية، والباري تعالى موجود، فيجب أن يتميز عن سائر الموجودات بأخص وصف، إلا أن العقل لاينتهي إلى معرفة ذلك الأخص ولم يرد به سمع فنتوقف». وانظر: أصول الدين للبغدادي، ص ١٢٢، مسألة .. (فيما دل من أسمائه على ذاته فحسب) حيث ذكر اختلاف بعض علماء المتكلمين في معنى الإله، ومن أين هو مشتق.

(٢) في الأصل: من أخص وصفها، ورجحت أن الصواب ما أثبته، وهو من ط.

لا نزاع فيه، وكذلك تقدمه على خلقه[1].

وإنما المقصود أنه مباينٌ[2] مباينة زائدة على المباينة بالحقيقة، وعلى المباينة بالزمان، والمخالفة بينه وبين الخلق أَتَمُّ من الاختلاف بين الحالِّ وبين المحل، وهو قرّر ذلك[3] مع أن هذين يتباينان بالحقيقة كما تقدم، وإذا كانوا[4] القوم بينوا، إنما ذكره من التباين يستلزم التباين بالمكان والزمان؛ لأن هذه يشاركه فيها المحل والحالّ فيه، وهذه المباينة لا تمنع[5] أن يكون أحدهما حالًّا في الآخر، فلابد من المباينة بشيء غير ذلك؛ وليس غير ذلك إلا المباينة بالمكان وبالزمان[6]، فإذا كانت المباينة بينه وبين خلقه ليست مجرد الحقيقة والزمان، وكان قد قرر هذا[7] التباين كان ما ذكره توكيدًا لحجتهم.

الوجه الثاني: قول الرازي: وأما الباري كما خالف العالم في الحقيقة والزمان...

والوجه الثاني: أن قوله[8]: وأما الباري كما خالف العالم

---

(١) أفاض المؤلف في أغلب مصنفاته في مسألة العلو والفوقية ومباينة الله لخلقه على ما قرره السلف، وتناول الرد على المتكلمين والفلاسفة الذين جانبوا الصواب في هذه المسألة، ولقد بسط رحمه الله مسألة العلو في كتابه درء تعارض العقل والنقل، المجلد السادس كله والمجلد السابع إلى ص (١٤٠).

(٢) في ط: أنه المباين.

(٣) في الأصل: قدر ذلك، ورجحت أن الصواب ما أثبته، وهو من ط، ولأن الرازي قرر الفرق.

(٤) وإذا كانوا... إلخ كذا في الأصل وط.

(٥) في الأصل: لايمنع، ورجحت أن الصواب ما أثبته، وهو من ط.

(٦) في ط: والزمان.

(٧) في الأصل: قدر هذا، والمثبت من ط، كما سبق في الذي قبله.

(٨) سبقت الإحالة لهذا النص من كتاب الرازي نهاية العقول؛ في أول النقل منه.

في الحقيقة وفي الزمان وليس[1] حالًّا فيه ولا محلًّا له، ولا بينهما مشاركة في الإمكان والحدوث والحاجة»

فيقال له: قولك ليس بحالّ ولا محل سلبٌ محضٌ؛ والأمور السلبية لا تتباين بها الحقائق ولا تختلف ولا تتماثل؛ إلَّا أن تكون مستلزمة لأمور وجودية؛ لأن المتماثلين ما قام بأحدهما من الأمور الوجودية مثل ما قام بالآخر، والخلافين اختص أحدهما بأمور وجودية خالف بها الآخر؛ إذْ عُدِمَ ما به التماثل، والاختلافُ مستلزمٌ لعدم التماثل والاختلاف[2]، فعدم كونه حالًّا أو محلاًّ لمْ يستلزم أمرًا وجوديًّا تحصل به[3] مخالفة، وقد علم أنه لا يستلزم الاختلاف في الحقيقة وفي الزمان؛ لأن المتماثلين في الحقيقة والزمان قد لا يكون أحدهما حالاً في الآخر ولا محلاًّ له كالجسمين المتماثلين.

---

(١) في ط: فليس ـ بالفاء.

(٢) والاختلاف، هذه الكلمة مما يتضح أنها زائدة، لاستغناء الكلام عنها، والمراد (بالتماثل والاختلاف، أو المتماثلين والمختلفين) قال في المعجم الفلسفي (١/ ٣٣٨) عن التماثل: «ماثل الشيء شابهه... ولاتكون المماثلة إلا بين المتفقين في الكيفية أو النوعية... بخلاف المساواة فإنها بين المتفقين في الكمية. فالمتماثلان إذن هما المشتركان في النوعية أي: في تمام الماهية، أو هما اللذان يسد أحدهما مسد الآخر في الأحكام الممكنة والواجبة والممتنعة، فكل اثنين اشتركا في تمام الماهية فهما المتماثلان، وإن لم يشتركا فيها فهما المتخالفان».

(٣) في الأصل: أمراً وجوديًّا لم تحصل به، ورجحت أن الصواب حذف (لم) كما في ط.

وأيضًا فهو قد ذكر أن هذا من المباينة الزائدة على المباينة بالحقيقة والزمان، والأمر كذلك، وإذا كان كذلك ـ وعدم كونه حالًّا أو محلًّا ـ هو عدم المحايثة والمباينة، فعدم المحايثة مع المباينة بالحقيقة والزمان إذا كان مستلزمًا لأمر وجودي لم يكن إلا المباينة بالجهة، وهذا يتقرر بوجهين:

أحدهما: أنه لم تبق مباينة وجودية بعد المباينة بالحقيقة والزمان إلا المباينة بالمكان كما تقدم.

والثاني: أن عدم[1] المحايثة يستلزم المباينة؛ إذْ لا يعقل إلا متحايثان، أو متباينان، كما تقدم قبل هذا.

الوجه الثالث: قول الرازي: فإذا ادعيتم ثبوت التباين من غير هذه الوجوه

الوجه الثالث: قوله: «فإذا ادّعيتم[2] ثبوت التباين بينهما من غير هذه الوجوه حتى تقولوا يجب/أن يكون ذلك التباين بالمكان، فهو محل النزاع»[3].

٣٩٤/ب

يقال له: معلوم أن التباين بالوجوه الزائدة على الحقيقة والزمان

يقال له: هم قالوا التباين بالوجوه الزائدة على الحقيقة والزمان لا تكون إلا بالمكان، وقد قرَّروا ذلك؛ لم يقولوا بالتباين من غير هذه الوجوه حتى يقولوا يجب أن يكون ذلك التباين بالمكان؛ بل قولهم إنّ هذا التباين الذي سلّمهُ هو زائد[4] على الحقيقة والزمان وهو مستلزم التباين بالمكان. وإذا لم يكن

---

(١) في الأصل: أن قديم، والمثبت من ط، وهو أصوب.

(٢) في ط: إذا ادعيتم.

(٣) كذلك سبقت الإحالة إلى كلام الرازي في نهاية العقول.

(٤) في الأصل: الذي سلمه هو الذي هو زائد، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

لهم حاجة إلى ثبوت التباين من غير هذه الوجوه التي سلمها تبيَّن أن هذا الجواب فاسد.

الوجه الرابع: أن التباين بين الله وبين العالم هو بأكثر مما ذكره الرازي من التباين

الوجه الرابع: أن يقال: التباين بين الله سبحانه وتعالى وبين العالم هو بأكثر مما ذكرتَه؛ فإنه مباين للعالم بأنه بكل شيء عليم[1]، وعلى كل شيء قدير، وبأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وغير ذلك من الصفات، ومباين للعالم[2] بقدرته وعظمته وعلوه وكبريائه، وهذه الأمور ليست مباينة بالزمان. فإما أنْ يقول هي من التباين بالحقيقة، أو لا يقول، فإن قال هي من[3] التباين بالحقيقة فالمباينة بوجوبهِ وقدمهِ وغناهُ أولى أن يكون من التباين بالحقيقة، فيبطل ما ذكره من كون تلك المباينات زائدة على التباين بالحقيقة، وإن لم يقل هي من التباين بالحقيقة فقد ثبت تباين زائد على ما ذكره. فأحد الأمرين لازم: إما زيادة التباين[4] على ما ذكره، أو انحصار ما ذكره غير المحايثة في الحقيقة والزمان. وقد علم أن التباين بين الباري والعالم أزيد من التباين بالحقيقة والمحل، وزعم أنها بهذه الأمور دون غيرها، وقد تبين أن هذه الأمور هي كغيرها، فلا يكون ما ذكره من الجواب عن تلك الحجة صحيحًا[5].

---

(١) في الأصل: كل شيء عليهم، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) في ط: مباين العالم.

(٣) من: ساقطة من ط.

(٤) التباين: ساقطة من ط.

(٥) نهاية العقول لوحة (١٨٢) حيث إن الرازي ذكر عن مثبتي الجهة أربع حجج =

الوجه الخامس: قول الرازي: الاختلاف بين الباري وبين العالم أتم من الاختلاف بين الحال والمحل

والوجه الخامس: أن قوله: «وأما الباري تعالى كما خالف العالم في الحقيقة وفي الزمان فليس حالًّا فيه ولا محلًّا له ولا بينهما مشاركة في الحدوث والإمكان والحاجة، فلما كان كذلك كان الاختلاف بين الباري وبين العالم أتم من الاختلاف بين الحالّ وبين المحل»[1].

يقال له: أما عدم المشاركة في الحدوث والإمكان والحاجة فمرجعُها إلى ثبوت الوجوب وإلى القدم، وذلك لا يخرج عن المخالفة بالحقيقة أو الزمان كما تقدم.

وأما كونه ليس حالًّا فيه ولا محلًّا له. فيقال له، إن أردت بهذا أنه مباين عنه بالجهة والمكان فهو المطلوب، وان أردت بذلك أنه ليس حالًّا ولا محلًّا ولا مباينًا بالجهة فهذا غير معقول ولا متصوَّر. فإما أن يقول: إنه معقول والمنازع مكابر: فهم يحلفون بالأيمان المغلظة أن هذا غير معقول لهم، وهم أمم عظيمة وفيهم من الصدق والديانة ما يمنع إقدامهم على الكذب، ولقد خاطبتُ بهذا طوائف مع ذكائِهم وصحة فطرتهم فلم يكن فيهم من يتصور ذلك أو يعقله. وإن ادّعيت أنه معقول لطائفة دون طائفة فهذا لا يستقيم عندك لاشتراك الناس في المعقولات. وإن قيل: إن ذلك لاختصاص بعضهم زيادة ذكاء أو فطنة

= — سبق ذكر بعضها في نقل كلامه السابق ـ ثم عقب على تلك الحجج بالإجابة عليها في خمس نقاط في منازعتهم فيما احتجوا فيه.

(١) هذه هي أولى إجاباته في مناقشة ما احتجوا به. لوحة (١٨٢) من النهاية.

٣٩٥/أ

فمعلوم/أَنَّ هذا لا يختص به أهل هذا القول دون ذاك؛ بل الاستقراء[(١)] يدل على أن المنازعين له أكملُ عقولاً وأَحَدُّ أذهانًا وأوضحُ إدراكًا، وأَقَلُّ تناقضًا. وأقل ما يمكن أن تقابل دعواه بمثلها.

الوجه السادس: أن يقال: على فرض أن ما ذكره الرازي معقول

الوجه السادس: أن يقال: هَبْ أن هذا معقول، وأنه ممكن[(٢)] إمكانًا ذهنيًا فما الدليل على أنه ليس بحالّ في محل ولا محايثاً للعالم. إذا قلت: إنه ليس بخارج العالم؟ فإن المنازع لك يقول: نفيُ كونهِ محايثاً للعالم إنما علم[(٣)] بأنه مباين للعالم بالجهة، فإذا قُدِّر أنه غير مباين للعالم إلا بالحقيقة والزمان دون الجهة، فهذا القدر لا يمنع أن يكون حالًّا في العالم أو محلاًّ له كالجوهر مع عرضه، فإن تباينهما بالحقيقة والزمان لا يمنع ذلك من تحايثهما، فلابد لك من دليل يبين عدم محايثة العالم إذا ثبت مباينته بالجهة، وأنت لم تذكر على ذلك حجة حتى يتم ما ذكرته

(١) الاستقراء: قال الخوارزمي في مفاتيح العلوم، ص ٩١: «الاستقراء هو تعرُّف الشيء الكلي بجميع أشخاصه، يقال: استقرى فلان القرى وبيوت السكة: إذا طافها ولم يدع شيئاً منها» . وفي المعجم الفلسفي (١/ ٧١): «الاستقراء في اللغة التتبُّع، من استقرأ الأمر إذا تتبعه لمعرفة أحواله، وعند المنطقيين: هو الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي». وفي ضوابط المعرفة لعبد الرحمن حسن الميداني، ص ١٨٨، قال: «فالاستقراء إذن هو تتبع الجزئيات كلها أو بعضها للوصول إلى حكم عام يشملها جميعاً. أو هو: انتقال الفكر من الحكم على الجزئي إلى الحكم على الكلي الذي يدخل الجزئي تحته».

(٢) في ط: وممكن.

(٣) في الأصل: إنما علم للعالم، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

من المباينة. فإن قلت: المنازع يُسَلِّم لي ذلك فهو إنما يُسَلِّم[1] عدم المحايثة التي هي المباينة بالجهة، فأمَّا نفي المحايثة من غير مباينة بالجهة فهذا عند المنازع غير معقول، ولا هو حقًّا عنده فهو لا يُسَلِّمُ لك عدم المحايثة على هذا التقدير، ولم تذكر عليها حجة، فلا يكون ما ذكرتَه من المباينة ثابتًا بحجة[2] ولا تسليم، فلا يصح في النظر ولا المناظرة[3].

الوجه السابع: أن الجهمية لما نفوا مباينة الرب بالجهة صاروا طائفتين: طائفة نَفَوا محايثته للعالم، وطائفة أثبتوا

الوجه السابع: أن يقال: هذا الموضع من أصعب المواضع على الجهمية؛ فإنهم لما نَفَوا مباينته للعالم بالجهة ذهبَ بعضهم إلى عدم محايثته أيضًا كما ذكره هذا[4] وهو المشهور من قول

---

(١) في ط: سلم لي ذلك فهو إنما سلم . . . إلخ.

(٢) في الأصل: ثابتاً لحجة، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٣) المقصود بالنظر هو القياس، وقد يطلق ويراد به البحث، وهو أعم من القياس، وعند علماء المنطق وأهل الكلام: هو ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات أخرى، أو هو: الفكر الذي تطلب به المعرفة لذاتها. انظر المعجم الفلسفي (٢/ ٤٧٢، ٤٧٣) وقد أطال في شرح المقاصد (١/ ٢٢٧-٢٣٣) وذكر عدة معانٍ وكان من أبرزها ما لخصَّه هو بقوله: «فمن هنا يقال: النظرَ تجريد الذهن عن الغفلات بمعنى إخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة عن إشراق النظر الإلهي الموجب لفيضان المطلوب، أو: تحديق العقل نحو المعقولات طلباً لما بعده لفيضان المطلوب عليه».
وأما المناظرة: فقد قال الجرجاني في تعريفها بعبارات مختصرة «لغة: من النظير، أو من النظر بالبصيرة، واصطلاحاً هي: النظر بالبصيرة من الجانبين، في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب». التعريفات، ص ٢٣١-٢٣٢، وانظر: ضوابط المعرفة، ص ٣٧١.

(٤) أي الرازي.

متكلميهم. وذهب بعضهم إلى محايثته للعالم، وأنه بكل مكان، وهو قول كثير من عبادهم وبعض متكلميهم، فتعارض كل طائفة بقول الأخرى؛ فإن قال مثبتو المحايثة للعالم[١]: لا أَعقلُ موجودًا لا داخل العالم أو خارجه، وليس بخارجه فيكون داخله، وهذا معنى حجة طائفة من الجهمية الاتحادية ونحوهم. يقال له: إذا لم تعقل موجودًا إلا كذلك دلَّ على أنه إمّا خارج العالم وإمَّا داخله، لا يتعين أن يكون داخله، وكونه ليس بخارج العالم إنما ثبت بهذه الحجة ونحوها، فإذا كنت طاعنًا فيها كطعن أهل الإثبات بطل أصل قولك، ولم يكن لك بعد هذا أن تنفي كونه خارج العالم.

نقل المؤلف عن الرازي من كتابه نهاية العقول

وأمَّا نافي المحايثة للعالم مثل الرازي ونحوه فقد احتجوا على كونه ليس بحالٍّ في محل بما ذكره الرازي في نهايته فقال[٢]:ـ «**المسألة الثالثة**: في أنه لا يمكن أن يكون حالا في محل، ولنا فيه مسالك ثلاثة[٣]: **الأول** لو حل في محل[٤] لكان: إما أن يحلّ في أكثر من حيز واحد، أو يحل[٥] في حيز

---

(١) هم الحلولية.

(٢) ذكر ذلك الرازي في نهاية العقول، ضمن الفصل الثاني عشر: (فيما يستحيل على الله تعالى) في المسألة الثالثة: في: (أنه تعالى لايمكن كونه حالًا في محل) لوحة ١٨٣.

(٣) في النهاية: وفيها ثلاثة مسالك.

(٤) في النهاية: لو حلّ في متحيز.

(٥) في النهاية: أو حلّ.

واحد»، وساق الحجة مختصرة، ومضمونها: أن الأول يستلزم أن يكون منقسمًا أو يكون الواحد في حيزين، والثاني يستلزم أن يكون بقدر الجوهر الفرد[(١)]، وقد تقدم الكلام على هذه الحجة بعينها في نفي التحيز[(٢)].

«**المسلك الثاني**: لو حَلَّ في جسم فإمّا أن يقال: إنّهُ أبدًا كان حالاً فيه، فيلزم إمَّا قِدَمَ المحل، أو حدوثه تعالى وهما باطلان. أو يقال: حلَّ[(٣)] بعد أن لم يكن حالاً فيه، وحينئذٍ[(٤)] إما أن يكون واجبًا أو جائزًا؛ فإن كان واجبًا فذاك الوجوب، وإما أن

---

(١) الجوهر ـ كما سبق ـ يطلق عند الفلاسفة على: الموجود القائم بنفسه، حادثاً كان أو قديمًا، وقد جعلوا الجوهر هو ما كان متحيزاً بالذات، فإما أن يقبل الانقسام ـ وهو الجسم ـ أو لا يقبل الانقسام فهو الجوهر الفرد. انظر شرح المقاصد (٣/ ٦).
أما المراد بالجوهر الفرد (أو الجواهر المفردة) ففي دائرة المعارف الإسلامية قال: «فالجوهر البسيط ليس عندهم ـ(أي المتكلمين)ـ غير الجوهر الفرد، وكذلك النفس التي هي جوهر بسيط يتمثلونها نوعاً من الجوهر الفرد كأنها ذرة روحية. . . حقيقية والعلم قائم في الجوهر الفرد) (٧/ ١٧٤).
وفي موضع آخر (٦/ ٤٦١ـ٤٦٢) عند كلامه لأصحاب الجوهر الفرد قال: «فالمتكلمون من الآخرين بمذهب الجوهر الفرد يَرَون أن الجسم مركب من أصغر الجزئيات (جواهر فردة) التي لايمكن أن تتجزأ إلى أصغر منها، وهي لاجسمية في ذاتها ولامحسوسة».

(٢) ذكرها الرازي بعد الكلام السابق مباشرة، وسياق الرازي لهذه الحجة في حوالي سبعة أسطر.

(٣) في النهاية: إنه جل.

(٤) حينئذ: ليست في النهاية.

يكـون[1] للمحـل أو للحـال أو الثـالـث. والأول بـاطـل؛ لأن الأجسام متساوية في الماهية[2] وجميع اللوازم/على ما مرَّ فلو اقتضى شيء منها حلولَ الله فيه لاقتضى الآخر مثل ذلك[3]، فيلزم أن يحل الباري[4] في كلها، فيلزم إمّا انقسام ذاته، أو حلول الواحد[5] في أكثر من محل، وأنهما محلان[6]. والثاني باطل أيضًا؛ لأن اقتضاءَهُ للحلول[7] إنْ لم يكن بشرط حدوث المحل كان حالًّا في المحل قبل حدوث المحل[8]، وهذا محال. وإن كان بشرط حدوثه فعند حدوث الجواهر الكثيرة لم يكن بأن يحل في واحدٍ منها أولى بأن يحل في غيره، فيعود المحال المذكور. والثالث أيضًا باطل؛ لأن ذلك الثالث إن كان

٣٩٥/ب

---

(١) يكون : ليست في النهاية.

(٢) الماهية: إما لفظ منسوب إلى (ما) والأصل: المائية، قلبت الهمزة هاء، وإما منسوب إلى (ما هو) حيث جُعل كلمة واحدة (الماهية) للإجابة على سؤال. فيكون مقول القول. حصول المعنى المطلوب بالسؤال عن ماهية الشيء ومعرفته. انظر : التعريفات، ص ١٩٥، المعجم الفلسفي (٢/ ٣١٤).

(٣) مثل ذلك: ليست في النهاية.

(٤) في النهاية: أن يحل الله.

(٥) في ط: حلول واحد. وفي النهاية: حلول الشيء الواحد.

(٦) في النهاية: في أكثر من محل واحد، وعبارة: وأنهما محلان ليست موجودة في النهاية.

(٧) لأن اقتضاءه للحلول: كذا في النهاية، وفي الأصل: لأن اقتضاءه الحلول، وفي ط: لأن اقتضاء الحلول. وتبدو العبارات متقاربة، ورجحت أن الصواب ما في النهاية.

(٨) في النهاية: قبل حدوثه.

لازمًا للحالّ أو المحل عادت المحالات، وإن لم يكن لازمًا لها فهو إمّا موجب، وإمّا مختار[1] والموجب لابد وأن يكون لا جسمًا ولا جسمانيًّا[2] وإلّا فليس[3] اختصاصه بهذا الاقتضاء أولى من الاختصاص بسائر الأجسام[4] بل يكون الجسم الذي

---

(١) في النهاية: أو مختار.

(٢) الجسم والجسماني: أما الجسم فيطلق ويراد به عند الحكماء بالاشتراك على معنيين:

أحدهما: يسمى جسماً طبيعيًّا: لكونه يبحث في العلم الطبيعي، وعرف بأنه جوهر يفرض فيه أبعاد ثلاثة: وقابل للأبعاد الثلاثة: الطول والعرض والعمق، وهو ذو شكل ووضع، وله مكان، وإذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه وعند الفلاسفة القدامى يطلقون على الجسم الطبيعي أنه : مبدأ الفعل والانفعال، وهو الجوهر المركب من مادة وصورة.

المعنى الثاني: يسمى جسماً تعليميًّا: إذ يبحث في العلوم التعليمية ـ أي الرياضية ـ وهو ما يقبل الانقسام طولاً وعرضاً وعمقاً (أي أنه كَمٌّ قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة). فهذا أبرز وأظهر ما قيل عن تعريف الجسم عند المتكلمين والحكماء وانظر تفصيل ذلك في: المواقف، ص (١٨٣ـ١٨٥)، وكشاف اصطلاح الفنون، ص(١/ ٢٨١ـ٢٨٣)، والمعجم الفلسفي (١/ ٤٠٢) .

وأما الجسماني: فهو الشيء الحال في الجسم، أو الشيء المنسوب إلى الجسم، والمراد بالجسمانية أي : المادية. انظر : كشاف اصطلاح الفنون (١/ ٣٨٦)، والمعجم الفلسفي (١/ ٤٠٢) لجميل صليبا، والمعجم الفلسفي (مجمع اللغة العربية ـ مصر) ص٦١، وقد ذكر أن الجسمانية مصطلح متداول في الفلسفة الإسلامية للدلالة على المادية.

(٣) في الأصل: وإلا فايش، ورجحت أن الصواب ما أثبته وهو من ط، ومن النهاية.

(٤) في النهاية: أولى من اختصاص سائر الأجسام به.

هو محل أولى بذلك، ويعود المحال. وإن لم يكن ذلك الموجب جسمًا ولا جسمانيًّا فليس بأن يقتضي حلول الله في بعض الجواهر أولى من أن يقتضي[1] حلوله في غيره، فيلزم أن يحل في كل الجواهر، فيعود[2] المحال.

وأما إن كان مختارًا فذلك المختار لابد وأن يفعل فعلاً[3] وإلّا [لما افترق الحالُّ بين ما قبل الحلول وبين ما بعده، وذلك الفعل لابد وأن يكون هو][4] الحلول أو ما يقتضي الحلول؛ لكن حلول الشيء في غيره ليس أمرًا وجوديًّا حتى يصح أن يجعل أثرًا للفاعل أو موجبًا[5]؛ لأن حلول الشيء في الشيء لو كان صفة موجودة لكانت تلك الصفة[6] أيضًا حالة في الشيء الذي صار حالًّا فيه[7]، فيكون حلول الحلول زائدًا عليه ولزم التسلسل[8].

---

(١) في ط: من أن يقضي، وفي النهاية: أولى بأن يقتضي.

(٢) في النهاية: ويعود.

(٣) في النهاية: لابد وأن يكون له فعل وفعله.

(٤) ما بين المعقوفين جميعه: ليس في النهاية، والذي في النهاية هكذا: «.. فذلك المختار لابد وأن يكون له فعل، وفعله إما الحلول أو ما يقتضي الحلول..».

(٥) في ط: أو موجوداً، وهو خطأ.

(٦) في الأصل: لمكان تلك الصفة، ولايتضح به المعنى، ورجحت أن الصواب ما أثبته، وهو من ط.

(٧) فيه: ليست في النهاية.

(٨) في النهاية: ويلزم التسلسل: والمراد بالتسلسل: هو ترتب أمور غير متناهية، وهذا عن الحكماء والمتكلمين، وأقسام التسلسل أربعة: تسلسل في الآحاد المجتمعة، التسلسل في النفوس الناطقة، التسلسل في العلل والمعلولات، التسلسل في الصفات والموصوفات. انظر: التعريفات، ص ٥٧، وكشاف =

فثبت أن القول بحلول الله في غيره[1] يفضي إلى أقسام فاسدة، فيكون القول به فاسدًا[2]. فليس في النسخة ذكر القسم الآخر، وهو أن يكون جائزًا، فلا أدري هل سقط من النسخة أم من التصنيف؛ ولكن ما ذكره يدل على نظيره.

تعقيب المؤلف على ما نقله عن الرازي في حجته

وهذه الحجة مبنية على تماثل الأجسام، وقد تقدم بيان فساده من وجوه كثيرة[3] ومبنية على امتناع ما سماه انقسامًا، وقد تقدم أيضًا بيان فساده.

وقوله: «عند حدوث الجواهر الكبيرة لم يكن بأن يحلَّ في واحدٍ منها أولى من أن يحل في غيره» فهذا مبني على تماثل الأجسام، وقد تقدم، وبتقدير[4] تماثلها، فهو مبني على أن الرَّبَّ لا يخصّ أحد المثلين بشيء[5]، لمجرد مشيئته، وهذا خلاف أصله[6]. وأيضًا فإن تخصيص بعض الأجسام ببعض الصفات أمر موجود فإن كان هذا قبل عدم تماثلها، وإن كان

= اصطلاح الفنون (١/ ٧٦٢، ٧٦٣)، وانظر درء التعارض ـ للمؤلف (٣/ ١٤٤).

(١) في غيره: ليست في النهاية.

(٢) في النهاية: إلى أقسام باطلة فيكون القول به باطلاً. (وهذا نهاية كلام الرازي).

(٣) تماثل الأجسام. انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٩٣) وما بعدها وكلام المؤلف حول هذا كثير جدًّا.

(٤) في الأصل: وبتقرير، ورجحت أن الصواب ما أثبته، وهو من ط.

(٥) بشيء: ساقطة من ط.

(٦) الظاهر أن هذا موافق لأصل الرازي؛ لأن الرازي أشعري، والأشاعرة جبرية، وهم يقولون إن الرب يخص أحد المثلين لمجرد مشيئته، كما هو منتشر في كتبهم.

التخصيص بعد التماثل فقد ثبت جواز تخصيص أحد المثلين بما يحل فيه، وعلى التقديرين يبطل ما ذكره من القسم الثاني[(١)]، وكذلك ما ذكره في القسم الثالث من أنه ليس اقتضاء المقتضي الثالث[(٢)] للحلول في بعض بأولى[(٣)] من الحلول في بعض. يَرِدُ عليه هذه الوجوه الثلاثة.

وما ذكره من التخصيص باختيار المختار من أن المختار لابد وأنْ يفعل فعلاً، والحلول ليس بأمر وجودي، فهو أبطل من غيره؛ فإن هذا لو صح لم يمتنع عليه في الحلول في غيره؛ فإنه لا يمتنع عليه أن يكون بينه / وبين المخلوقات تعلقات غير وجودية. وأيضًا لو صح ذلك لكان التحيُّز[(٤)] والعلو على العرش

١/٣٩٦أ

---

(١) في الأصل: القسم الثامن، والمثبت من ط، حسب ما رجحته.

(٢) الثالث: ساقطة من ط.

(٣) في ط: أولى.

(٤) التحيز، أو الحيز، المراد به: هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم، أو غير ممتد كالجوهر الفرد، هذا عند المتكلمين.
وعند الحكماء: هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي. ذكر ذلك الجرجاني في التعريفات، ص ٩٤.
وعند أهل اللغة: الحيز: كل جمع انضم بعضه إلى بعض، ويطلقون الحيز أيضاً على المكان.. انظر المعجم الوسيط (١/ ٢٠٦) «حوز».
فإذا نظر إلى الحيز من حيث إنه داخلي للجسم سمي هذا الحيز (مكاناً) وإذا نظر إليه من حيث إنه صورة خارجية للجسم سمى هذا الحيّز (امتداداً) انظر: المعجم الفلسفي (١/ ١٣٣). وانظر كلام المؤلف في المراد بالمتحيز والتعريض بالمتكلمين الذين حصل منهم تناقض في المراد به وهل موجود أو معدوم وذلك كالرازي وغيره.. في بيان تلبيس الجهمية (المطبوع) (١/ ٥٢٠، ٥٢١).

ونحو ذلك أمورًا عدمية وبطل نفي ذلك عنه؛ لأن وصفه بالسلوب متفق عليه بين العالمين. وأيضًا فلو كان ذلك أمرًا عدميًّا لكان نقيضه وجوديًّا. فكان عدم الحلول أمرًا وجوديًّا، ولو كان أمرًا وجوديًّا لم يصح أن يكون صفة للمعدوم، ومن المعلوم أن المعدوم يوصف بأنه ليس حالاً في غيره، وليس غيره حالًّا فيه، وذلك يمنع أن يكون سبب الحلول وجوديًّا، ويقتضي أن الحلول وجودي.

وأما **قوله**: لو كان وجوديًّا لكانت الصفة حالة في الشيء، ولكان للحلول حلول[1] وهو يقتضي التسلسل. فيقال: **الأول**: هو حلول الشيء القائم بنفسه بغيره[2]، **والثاني**: حلول الصفة بالموصوف فهذا من باب حلول الأجسام في محالها، وهذا من باب حلول الأعراض في الأجسام، وأحد النوعين مخالف للآخر، وذلك لا يقتضي أن يكون لحلول الصفة بالموصوف حلول فيها؛ لأن العرض لا يقوم بالعرض.

---

(١) الحلول قيل في تعريفه: هو اختصاص شيء بشيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر.
وقيل: هو أن يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء.
وقيل: معنى حلول شيء هو أن يكون حاصلاً فيه بحيث تتحد الإشارة إليهما تحقيقاً كما في حلول الأعراض في الأجسام، أو تقديراً كحلول العلوم في المجردات.
وهذه من أظهر تعاريف الحلول. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون (١/ ٣٨٣).

(٢) كذا في الأصل: القائم بنفسه بغيره، والمقصود حلول الجواهر بغيرها، أو حلول الأجسام في محالها.

نقل المؤلف عن الرازي المسلك الثالث من حجته

ثم قال[1] «**المسلك الثالث**: وهو أنه تعالى إن كان[2] محتاجًا إلى ذلك المحل كان ممكنًا لذاته؛ لأن المحتاج إلى الغير ممكن لذاته، ولكان ذلك المحل غنيًّا عنه، فكان واجبًا لذاته أو لشيء آخر[3] غيره، فيلزم وجود موجودين واجبي الوجود[4] وهو محال، وإن لم يكن محتاجًا إلى ذلك المحل كان غنياً عنه، والغني بذاته عن المحل يستحيل أن يعرض له

---

(١) أي الرازي، والكلام متصل.

(٢) في النهاية: لو كان.

(٣) في النهاية: فكان إما واجباً بذاته، أو بشيء آخر.

(٤) في الأصل وط عبارة: «فيلزم وجود موجودين ولمعنى الوجود» والتصويب من النهاية.

وإثبات واجب الوجود: هي من القضايا الكلية والأخبار العامة ومعرفة الإنسان وعلمه بهذه القضية وغيرها كعلمه بأن كل محدَث لابد له من محدِث، وكل ممكن لابد له من واجب، وكل فقير لابد له من غني، وكل مخلوق لابد له من خالق، وكل أثر لابد له من مؤثر. فهذه الأمور ـ كما يقول المؤلف ـ هي حق في نفسها، وليس علمه بهذه القضايا المعينة المخصوصة موقوفاً على العلم بتلك القضية الكلية ـ لعله يقصد واجب الوجود ـ بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية.. انظر درء التعارض (٣/ ١١٨ـ١١٩).

وفي موضع آخر يبين أن الرازي اتبع ابن سيناء في إثبات واجب الوجود، وحقيقة قولهم لايفيد إلا إثبات مجرد وجود واجب، وأما كونه مغايراً للأفلاك فهو مبني على نفي الصفات وهو توحيدهم الفاسد الذي وضحه في غير موضع.

ونتيجة قولهم هذا: قد يفضي إلى إنكار وجود واجب مغاير لوجود الممكنات، كما هو قول أهل وحدة الوجود.

وابن سيناء والرازي يجعلون قولهم هذا هو العمدة الكبرى في إثبات الصانع. انظر درء التعارض (٣/ ١٦٢ـ١٦٤).

ما يحوجهُ إلى المحل لأن العَرَضيات لا تزيل الصفات الذاتية».

قال: وفي هذا المسلك مباحث، وهو أعم من المسلكين السالفين؛ لأنهما ينفيان حلول الله في الجسم، وهذا المسلك ينفي حلوله في المحل سواء كان ذلك المحل جسمًا أو غير جسم.

تعقيب المؤلف على ما نقله عن الرازي في المسلك الثالث

قلت: وهذا المسلك إن دلَّ فإنما يدل على أنه لا يحل في محل على طريق الحاجة إليه، وأما الحلول على غير طريق الحاجة فلا ينفيه هذا المسلك، فكيف وليس بمستقيم؛ فإنَّ قوله: ولكان ذلك المحل غنيًّا عنه ليس بلازم؛ إذ الممكن لن يكون[1] وجودهُ مستلزمًا لمحل يكون ذلك المحل محتاجًا إليه وواجبًا[2] به لا بنفسه، فلا يكون فيما يسميه حاجة إلى ذلك المحل ما ينافي وجوبه بنفسه؛ لأن الحاجة هنا معناها الملازمة، كما يقوله في صفاته اللازمة. وأيضًا فهو قد[3] قدح في الحجة المانعة من وجود واجبين.

وقد تقدم الكلام على هذا مبسوطًا[4]؛ وأن لهذا الكلام

(١) في الأصل: أن يكون، ورجحت أن الصواب ما أثبته، وهو من ط.

(٢) في ط: وواجب.

(٣) قد: ساقطة من ط.

(٤) تعرض المؤلف للرد على الرازي في مسألة (الجهة والحيز) في نفس النقض في الجزء الثاني من ص (١٠٦ـ٣١٨) أي في الرد على الرازي في قوله في الأساس: «الفصل الرابع في إقامة الحجج والبراهين على أن الله ليس بمختص بحيز ولا جهة... إلخ.» فقد تناول المؤلف نقض هذه البراهين ولاسيما في البرهان رقم (٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨).

ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يكون ذلك المحل داخلاً في صفات الرب كما تقدم بيان ذلك في لفظ الحيّز. [إذ أريد به نهاية المتحيز، لكن قد يقال: لفظ المحل أخص من الحيز][1]، والنزاع في كونه في المحل لا يعني به هذا.

الثاني: أنه يراد بالمحل ما أراده هو بالحيّز المنفصل عنه، وقد زعم هو في موضع أنه وجودي، والتحقيق أنه عدمي.

الوجه الثالث: أنه لو قدّر أنه وجودي فالمقصود هنا أنَّ استلزام ذاته لذلك المحل لا ينافي وجوبه لذاته، ولا يقتضي أنه ممكن مفتقِر إليه؛ فإن المتفلسفة القائلين/ بأن ذاته تستلزمُ لوجودِ العالم يعلمون أن ذلك لا ينافي وجوب وجوده بنفسه فهذا أولى، وإن كان انتفاءُ هذا المحل معلومًا بأدلة أخرى عقلية أو سمعية؛ لكن المقصود بيان أنما ذكره ليس بدليل.

٣٩٦/ب

وإذا تبين[2] أنه ليس لهم حجة صحيحة تنفي حلوله في المحل؛ إذا قالوا ليس مباينًا للعالم بالجهة، كان قولهم حينئذٍ ليس هو حالاً في العالم ولا العالم محلاً له، إذا لم يقولوا بكونه مباينًا للعالم[3]؛ قولاً بلا علم ولا حجة فلا يكون مقبولاً،

(١) ما بين القوسين: ساقط من ط.
(٢) في ط: فإذا تبين.
(٣) في ط: مبايناً العالم.

وكذلك يقتضي أنهم لا يثبتون له من المباينة[1] قدرًا زائدًا على المباينة بالحقيقة والزمان، وأن كل من قال إنه ليس بخارج العالم لم يثبت مباينة زائدة على المباينة التي يشاركها فيه المحل والحالّ فيه، وهذا معلوم الفساد بالضرورة، كما تقدم.

الوجه الثامن: الجهمية القائلين بالحلول الموافقين للنفاة...

الوجه الثامن: أن إخوانهم الجهمية الموافقين[2] لهم على نفي كونه خارج العالم إذا قالوا لهم هو في كل مكان، وحالٌّ في كل مكان، لم يمكنهم نفي ذلك عنه بهذه الحجج كما تقدم، وأولئك[3] إذا قالوا هو في كل مكان لم يمكنهم الاحتجاج على ذلك بما نَفَى كونه خارج العالم، وكان قول طائفة من الطائفتين مانعًا من صحة قول الآخرين، وذلك يقتضي بطلان قول الطائفتين، وبطلانهما جميعًا يوجب أن يكون خَارجَ العالم.

وإيضاح ذلك: أن من يقول: هو[4] في كل مكان. يجعله مقدرًا محدودًا قدر العالم، فجميع ما يحتج به على نفي كونه فوق العرش ينفي أن يكون بكل مكان بطريق الأولى والأحرى؛ لأن في هذا القول من وصفه بالصفات الممتنعة عليه وتجويز النقائص عليه وقبوله للزيادة والنقصان، وغير ذلك ما ليس في كونه خارج العالم، ومن قال إنه ليس داخل العالم ولا خارجه: إما أن يثبت مباينتهُ للعالم بقدرٍ زائدٍ على المباينة بالحقيقة

---

(١) في ط: في المباينة.
(٢) في ط: الموافقون.
(٣) أي الحلولية.
(٤) هو: ساقطة من ط.

والزمان أو لا يثبته فإن أثبت المباينة الزائدة وَجَبَ أن يكون مباينًا للمكان[1]. وإن لم يثبتها لم يمكنه نفي حلوله في العالم مع مباينته بالحقيقة والزمان؛ إذ لا يكون له حجة على نفي حلوله في العالم كما تقدم وهذا باطل، ومَا استلزمَ الباطل فهو باطل. وإن قال هو داخل العالم وهو خارجه أيضًا، كما يقوله بعض الناس، فإنه يَرِدُ عليه كل ما يُوردُ على من قال هو خارج العالم، سواء قال هو جسمٌ مع ذلك، أو ليس بجسمٍ.

فقد تبين أن من قال: إن الله ليس خارج العالم يلزمه أن لا يكون الله مباينًا للعالم منفصلاً عنه وهذا باطل عند المنازع[2] ونحوه، ومن التزمهُ وقال بالحلول كان ما يلزمه من الفساد والتناقص أكثر ممَّا يلزم خصمه، فيكون قوله من أبطل الباطل. وإبطال قول هؤلاء زيادة زدناها؛ إذ هو لم يتعرض لذلك هنا، وإنما أفرد له مسألة؛ ولهذا كان الأئمة كابن المبارك[3] والإمام أحمد[4] وإسحاق

---

(١) في الأصل: لمكان، ورجحت أن الصواب ما أثبته، وهو من ط.

(٢) أي الرازي.

(٣) هو: الإمام الجليل أبو عبد الرحمن، عبد الله بن المبارك بن واضح المروزي، الحنظلي، أحد الأعلام، ومن أجل أئمة الإسلام، وله تصانيف منها كتاب الزهد والرقائق وغيره، ولد سنة ١١٨هـ وتوفي سنة ١٨١هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (٨/ ٣٧٨ـ٤٢١)، وشذرات الذهب (١/ ٢٩٥).

(٤) هو: أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال، الذهلي الشيباني المروزي ثم البغدادي، إمام أهل السنة، وناصر مذهبها، امتُحِن في ذلك، وأبلى وصبر، وكان زاهداً تقيًّا ورعاً، له المسند رواية ابنه عبد الله، ومصنفات أخرى، ولد سنة ١٦٤هـ وتوفي سنة ٢٤١هـ رحمه الله، انظر: طبقات الحنابلة =

ابن إبراهيم[1] وغيرهم يقولون/ إن الله فوق سمواته على عرشه، [١/٣٩٧أ]
بائن من خلقه. ويقولون: بحدٍّ؛ لأن نفي المباينة لخلقه يستلزم حلولَهُ فيهم واتحادَهُ بهم[2].

= (١/ ٤ـ١٢٠)، وتذكرة الحفاظ (٢/ ٤٣١ـ٤٣٢).

(١) هو: إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم، أبو يعقوب المروزي، نزيل نيسابور المعروف بابن (راهويه) أحد الأعلام، جمع بين الفقه والحديث، وهو من الحفاظ المشهورين ولد سنة ١٦١هـ وقيل ١٦٦هـ وتوفي سنة ٢٣٣هـ، وقيل ٢٤٣هـ رحمه الله.
انظر: طبقات الحنابلة(١/ ١٠٩)، سير أعلام النبلاء (١١/ ٣٥٨ـ٣٨٢).

(٢) مقالة بعض علماء السنة لمسألة الحد وإثباتها: ممن صرح بذلك الدارمي في كتابيه: الرد على الجهمية، والرد على بشر المريسي، قال في كتابه الرد على الجهمية ص ٢٩٥ (ضمن عقائد السلف) حيث ساق بإسناده عن عبد الله بن المبارك أنه سئل: «بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه فوق العرش، فوق السماء السابعة على العرش، بائن من خلقه ـ قال: ـ قلت: بحد؟ قال: فبأي شيء؟» قال: «قال أبو سعيد رحمه الله: والحجة لقول ابن المبارك رحمه الله قول الله تبارك وتعالى ﴿ وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ ﴾ فلماذا يحفون حول العرش إلا لأن الله عز وجل فوقه، ولو كان في كل مكان لحفوا بالأمكنة كلها لا بالعرش دونها ففي هذا بيان بَيِّنٌ للحد، وأن الله فوق العرش.». أما طريقة إثبات الحد فكما قال الدارمي في كتابه: رد الإمام عثمان بن سعيد على المريسي العنيد ص ٣٨٢ (ضمن عقائد السلف) قال: «قال أبو سعيد: والله تعالى له حد لايعلمه أحد غيره، ولايجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه: ولكن نؤمن بالحد ونكل علم ذلك إلى الله، والمكانة أيضاً حد، وهو على عرشه فوق سمواته، فهذان حدان اثنان».
أما ما أورده المتكلمون في مصنفاتهم فهو إنكار الحد والنهاية عن الله، ويوردون كلام بعض الفرق المبتدعة في ذكر حدود ونهايات تقتضي التشبيه والتجسم (تعالى الله عن قولهم) انظر: أصول الدين للبغدادي، ص ٧٣ مسألة: =

وأما نفي المباينة ونفي المحايثة فإنه جمع بين النقيضين، من جنس كلام الملاحدة الذين يقولون ليس بعالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز[1]؛ إذ كلام هؤلاء النفاة كله من وادٍ واحدٍ هو الإلحاد في أسماء الله وآياته بالقرمطة وتحريف الكلم عن مواضعه، وبالسفسطة في العقليات[2] بدعوى عدم النقيضين أو

= «في نفي الحد والنهاية عن الصانع»، وانظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (١/ ٢٥٧ـ٢٥٩) اختلاف الناس في التجسيم.

(١) أورد الديلمي في كتابه: بيان مذهب الباطنية وبطلانه، ص ٧٢ معتقد الباطنية الملاحدة في أسماء الله وصفاته، قال: «والثاني قولهم في الله تعالى بأنه لا يعرف بنفي ولا إثبات أي يقال: إنه لاموجود ولامعدوم، ولاقادر ولاغير قادر ولاعالم ولاغير عالم، وكذلك في باقي الصفات، ومقصودهم بهذا جحد الصانع».

(٢) القرمطة والسفسطة:

أما القرمطة فالمقصود بها دقة الكتابة وتداني الحروف والسطور، وإذا قيل: قرمط الكاتب: إذا قارب بين كتابته، وقرمط البعير إذا قارب خطاه. انظر: تهذيب اللغة للأزهري (٩/ ٤٠٨ـ٤٠٩). ودائماً شيخ الإسلام يذكر هذه العبارات، انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٥٩) والمقصود هنا: تحريف النصوص، وسلوك مسلك القرامطة وهو تحريف النصوص في جعلهم لها ظاهراً وباطناً.

والسفسطة كما عرفها الجرجاني في التعريفات، ص١١٨: «قياس مركب من الوهميات، والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته إلخ»، وأطال التهانوي في كتابه: كشاف اصطلاحات الفنون ص (١/ ٧٣٥، ٧٣٦) وذكر أنه يقصد بها: القياس المركب من المشبهات بالواجبة القبول ويسمى قياساً (سوفسطائيًّا) حيث يطلق لفظ (السوفسطائية) على فرقة ينكرون الحسيات والبديهيات وغيرها، وانظر أيضاً: شرح المقاصد (١/ ٢٢٣). فالمقصود: سلوك مسلك السوفسطائية في التمويه وجحد الحقائق كما عرض ذلك المؤلف في: درء التعارض =

دعوى اجتماعهما؛ لكن فيهم من يلحد في أمور يقر الآخر بإثباتها وإلا فَيَنْفي علوه على العرش فقول القائل: ليس داخل العالم ولا خارجه: هو مثل نفي علمه وقدرته بقول القائل: لا عالم ولا جاهل ولا عاجز. كل هذا من بابٍ واحدٍ. ومن لم يثبت أنه عالم قادر لزمه: أن يكون جاهلاً عاجزًا، كما أن من لم يثبت أنه فوق العالم لزمه أن يكون حالاً في العالم، وكونه حالاً في العالم هو من صفات النقص، كوصفه بعدم العلم والقدرة.

الوجه التاسع اختلافهم وجحدهم للضرورة العقلية

الوجه التاسع: أن الجهمية بعد اشتراكهم في أن الله ليس فوق العرش، وأنه ليس خارج العالم، اختلفوا فقالوا مايمكن[1] أن يخطر بالبال من الأقوال.

والممكن أن يقال: إمّا أن يكون في كل مكان، أو هو جسمٌ بقدر العالم، أو هو جسم فاضل عن العالم متناهٍ، أو هو في كل مكان وليس بجسم، أو يقال: إنه في كل[2] مكان بذاته، وهو مع ذلك فوق العرش وليس بجسم، أو يقال: ليس لمساحته نهاية ولا غاية وهو ذاهب في الجهات الست، وليس بجسم. أو يقال: هو مع ذلك جسمٌ، أو يقال: ليس داخل العالم ولا خارجه. وهذه الأقوال قد ذكرها أرباب المقالات كما تقدم ذلك[3].

= (٥/ ١٣٠)، والصفدية (١/ ٨٧، ٩٨).

(١) في الأصل: من يمكن، ورجحت أن الصواب ما أثبته وهو من: ط.

(٢) في الأصل: بكل، ورجحت أن الصواب ما أثبته وهو من ط.

(٣) أورد أصحاب المقالات والملل أقوالاً كثيرة عن المجسمة والمشبهة فيما قالوه وحدوه في وصف الله (تعالى الله عن قولهم) فقد أورد الأشعري في المقالات: =

وإذا كان كذلك فهؤلاء الذين يقولون هو في كل مكان بذاته وليس[1] مع ذلك خارج العالم، أو هو مع ذلك خارج العالم ببعدٍ متناهٍ، أو أنه لا نهاية له، سواء قالوا هو جسم، أو قالوا ليس بجسم، أو قالوا ليس داخل العالم ولا خارجه. فهذه الأقوال السبعة[2] يقابل بعضها بعضًا كما تراه، وهم كما قال الإمام أحمد: «مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، مجمعون على مفارقة الكتاب»[3]. وهم مع ذلك لا بد أن يقولوا هو مخالف للعالم في حقيقته؛ ليست حقيقته مثل حقيقة العالم كما تقدم، وأنه متقدم عليه أيضًا، فهم يثبتون المباينة بالحقيقة والزمان، وأما المباينة بالجهة فلا يثبتها أحدٌ منهم؛ لكن منهم

= (١/ ٢٥٧ـ٢٥٩) أقوالاً كثيرة عن المجسمة واختلافهم في التجسيم، ومنها ما ذكره المؤلف هنا. وكذلك الشهرستاني في الملل (١/ ١٠٩) في أثناء ذكره لمعتقد وأقاويل بعض فرق الكرامية، وانظر المواقف للأيجي، ص ٢٧٣، في مقصد: أنه تعالى ليس بجسم، حيث أورد بعض أقوال المجسمة، وما يصفون الله به من ألفاظ التجسيم ـ تعالى الله عن قولهم ـ وسيذكرها المؤلف بإسهاب قرب نهاية هذا الكتاب. وينقل ذلك عن الأشعري وغيره.

(١) في ط: ليس ـ بدون الواو.

(٢) أورد المؤلف هذه الأقوال بتفصيل آخر في كتابه بيان تلبيس الجهمية (المطبوع) (٢/ ٢٣٨).

(٣) هذا نص ما ذكره الإمام أحمد في كتابه: الرد على الجهمية والزنادقة، ص٥٢، (ضمن عقائد السلف)، وذلك في مقدمة الكتاب بعد الافتتاحية، وقال بعد النص الموجود: «يقولون على الله، وفي الله، وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جُهَّال الناس بما يشبهّون عليهم، فنعوذ بالله من فتن المضلين».

من ينفي المحايثة، ومنهم من لا ينفيها بل يثبت المحايثة للعالم؛ فمَن نفى المحايثة للعالم لزمه أن يثبت المباينة بالجهة، وإلاّ جَمَعَ بين النقيضين، ولم يمكن أن ينفي المحايثة مع نفي المباينة بالجهة كما تقدم. ومن أثبت المحايثة لم يجعله مباينًا للعالم بالجهة، بل غايته أن يجعل مباينته للعالم بالحقيقة والزمان، وهذه المباينة تَثْبُتُ للجوهر مع عرضه، ونحن نعلم بالاضطرار أن مباينة الله للمخلوق أعظم من مباينة المخلوق بعضه لبعض، ومن مباينة الجوهر للعرض؛ فكل من هؤلاء لابد أن يجحد الضرورة العقلية(١).

الوجه العاشر: أن الجهمية الحلولية والنفاة فروا بزعمهم عن التشبيه فوقعوا في التناقض ٣٩٧/ب

الوجه العاشر: أن هؤلاء جميعًا فَرُّوا بزعمهم من التشبيه، ومن المعلوم أن هذا فيه من تشبيههم إيّاه بكل شيء من الجواهر والأجسام، بل ومن المعدومات ما ليس في قول أهل الفطرة والشرعة؛ فإن نفي المباينة والمحايثة/ صفة للمعدوم. والقول بالمحايثة تمثيل له بكل جوهر؛ فإن أحدهما محايث للآخر مع مباينته له بالحقيقة والزمان، على أن فيهم من يجعل الأشياء حالّة فيه، ومنهم من يجعله حالاً فيها، فيكون هؤلاء مثّلوه بالجواهر، وهؤلاء مثلوه بالأعراض(٢).

---

(١) في ط لفظ: فكل من هؤلاء لايذكر بجحد الضرورة العقلية وهو خطأ.

(٢) من دقة المؤلف ـ رحمه الله ـ وتسلسله في الرد والنقض: أنه بنى هذا الوجه على الوجه السابق حيث إن من ينكر المباينة يقع في الحلول والتمثيل والتشبيه، وذلك جحد للضرورة العقلية فإن المقصود بالضرورة العقلية هي الضروريات، والعلم الضروري يُقَدَّم على العلم النظري، والدليل النظري لا يعارض الدليل =

الوجه الحادي عشر: أنه قد ثبت بالشرع أن الله ليس كمثله شيء

الوجه الحادي عشر: أنه قد ثبت بالشرع والعقل أن الله سبحانه ليس كمثله شيء، وأن حقيقته لا تماثلها حقيقة؛ وذلك أنه لو كان له مِثْلٌ، والمِثْلان يجوز ويجب ويمتنع على أحدهما ما يجوز ويجب ويمتنع على الآخر، لوَجَبَ للمخلوق ما يجب له من الوجوب والقدم والخلق وسائر خصائص الربوبية، ولجاز عليه ما يجوز على المخلوق من العدم والحاجة والحدوث وسائر صفات النقص، ولامتنع على المخلوق ما يمتنع عليه من العدم ونحو ذلك، وذلك يستلزم أن يكون الشيء موجودًا معدومًا، قديمًا محدثًا، خالقًا مخلوقًا، واجبًا ممكنًا، إلى غير ذلك من الأمور المتناقضة.

وإذا كان كذلك؛ فمن المعلوم أن عَدَمَ مماثلته لشيء من المخلوقات أعظم من عدم مماثلة[1] المخلوق للمخلوق؛ إذْ المخلوقات تشترك في كثير مما يجوز ويجب ويمتنع عليها.

= الضروري، لأن معارضة الضروريات بالنظريات يعتبر سفسطة. انظر كلام المؤلف ورده على الرازي في هذه المسألة، (درء التعارض (٦/ ٨ـ١٩).

والضرورة العقلية أو العلم الضروري هو كل أمر لايمكنك أن تتصور نقيضه فهو من الحقائق الأبدية، أو المبادئ والآليات الضرورية. كما في المعجم الفلسفي (١/ ٧٥٨ـ٧٥٩).

وعلماء الكلام يحصرون التصورات والتصديقات الضرورية في ستة أمور: البديهات، والمشاهدات، والفطريات، والمجربات، والمتواترات، والحدسيات.

انظر: شرح المقاصد (١/ ٢١٠ـ٢٢٥).

(١) في الأصل: من عدم مماثلته، ورجحت أن الصواب ما أثبته، كما في ط.

وإذا كان عدم مماثلته للعالم أعظم فالمباينة والمخالفة ونحوها تتبع عدم المماثلة؛ فكلما[1] كان الشيء عن مماثلة الشيء أبعد كانت مباينته له ومخالفته له أعظم، وذلك يوجب أن تكون مباينته له أعظم من مباينته كل جوهر وكل عرض، لكل جوهرٍ ولكل عرض، فإذا لم يكن مباينًا إلا بالحقيقة والزمان لم يكن كذلك، فعلم أن ذلك باطل.

الوجه الثاني عشر: لو كان الرب لا يباين العالم إلا بالحقيقة والزمان... لم يكن هناك قدر زائد على مباينته للعالم

الوجه الثاني عشر: أن يقال[2]: لو كان لا يباين العالم إلا بالحقيقة والزمان، وهذه المباينة يشاركه فيها الجواهر وما يقوم بها من الأعراض، لم يكن لمباينته للعالم قدر زائد على مباينة الجوهر للعرض، وإذا انتفت المباينة الزائدة ثبتت المماثلة والمشابهة في المباينة؛ فإن الشيئين إذا كان كل منهما لا يباين ما يباينه إلا بالحقيقة والزمان، كانت نسبة كل منهما إلى ما يباينه كنسبة الآخر إلى ما يباينه، فتكون نسبته إلى العالم كنسبة كل من الجواهر والأعراض المخلوقة إلى الآخر.

أكثر ما يقال: إن حقيقته أكثر مباينة لحقيقة غيره من الجوهر للعرض، والعرض للعرض كما أن تقدمه للعالم أعظم من تقدم[3] بعض العالم لبعض؛ لكن بكل حال إذا كانت مباينته من جنس المباينة بالحقيقة والزمان لم يخرج عما يجوز على هذا

(١) في الأصل: كلما، والمثبت من ط، حسب ما رجحته.
(٢) في ط: يقال ـ بدون أن.
(٣) في الأصل من تقدمه، ورجحت أن الصواب ما أثبته، كما في ط.

الجنس، كما أنه إذا كان موجودًا وقائمًا بنفسه، لم يخرج عما يجوز على جنس الموجود والقائم بنفسه؛ فإذا كان المَوْجود[1] والقائم بنفسه لا يكون إلا واجبًا أو ممكنًا ولا يكون إلا قديمًا أو محدثًا لم يُخرج عن أحد القسمين.

وإذا كان التباين بالحقيقة أو الزمان لا يخرج عن أن يكون محلاًّ لحالٍّ[2] يقوم به، أو حالاً في محل، والحالُّ مفتقر إلى محله، والمحل لا يوجد بدون وجود الحالِّ فيه ـ إذ العرض مفتقر إلى الجوهر، والجوهر مستلزم للعرض، وقد يقال: هو محتاج إليه أيضًا ـ لزِمَ إذا جُعل حالاً في العالم أن يكون مفتقرًا إلى العالم محتاجًا إليه، لا يقوم وجوده إلا بالعالم مع أن العالم قائم بنفسه بدونه، وهذا يقتضي أن يكون العالم[3] غنيًّا عن الله تعالى/ والله مفتقر إليه، وأن يكون هو إلى العالم أحوج من العالم إليه، أو أن يكون كل منهما محتاجًا إلى الآخر. ١/٣٩٨

وهذا قد صرح به الاتحادية كصاحب «الفصوص»[4] وقال

---

(١) في الأصل: فإذا كان الوجود، والمثبت من ط، وهو الموافق للمعنى.

(٢) في الأصل: بحال، والمثبت من ط، حسب ما رجحته.

(٣) العالم: ساقطة من ط.

(٤) هو: أبو بكر، محمد بن علي بن محمد الحاتمي، الطائي، الأندلسي، المعروف بابن عربي، والملقب بمحيي الدين!! والمعروف عند الصوفية بالشيخ الأكبر، وهو من الملاحدة ومن غلاتهم، ومصنفاته في التصوف والقول بوحدة الوجود ظاهرة، ومنها: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم وغيرهما، ولد سنة ٥٦٠هـ وتوفي سنة ٦٣٨هـ، انظر عنه وعن مذهبه: جامع كرامات الأولياء، للنبهاني (١/ ١١٨ـ١٢١)، وعنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة بجايه =

بأن العالم والحق كل منهما محتاج إلى الآخر، ونحو ذلك مما قد ذكرناه في غير هذا الموضع[1] ويقول إن أعيان العالم هي ثابتة في العدم، مستغنية عن الحق، وأن وجود الحق ظهر فيها[2]. وهذا من جنس حلوله في تلك الأعيان؛ لكن هما متحدان، لا يتميز الحالّ عن المحل؛ ولهذا يقول بنوعٍ الحلول وبنوعٍ من الاتحاد[3] وهو في ذلك متناقض كتناقض النصارى في

= للغبريني (١٥٦ـ١٧٣)، ولسان الميزان (٥/ ٣١١ـ٣١٥).

وكتابه: فصوص الحكم: من أشهر كتبه، والذين ترجموا لابن عربي يلقبونه صاحب الفصوص؛ قال الذهبي عن الكتاب في سير أعلام النبلاء (٢٣/ ٤٨): «ومن أردأ تواليفه كتاب الفصوص، فإن كان لا كفر فيه فما في الدنيا كفر!، نسأل الله العفو والنجاة، فواغوثاه بالله». وقال أيضاً بعد عدة أسطر من هذا الكلام: «ولاريب أن كثيراً من عباراته له تأويل إلا كتاب الفصوص». وانظر كلامه عنه أيضاً في ميزان الاعتدال (٣/ ٦٦٠) في معرض كلامه ورده على من مدح كتبه!!

(١) تكلم المؤلف في كثير من مصنفاته عن أهل وحدة الوجود والقائلين بالاتحاد وغلاة الحلولية، ولاسيما عن ابن عربي في كتابيه الفصوص والفتوحات انظر: حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود ضمن (مجموعة الرسائل والمسائل) (٤/ ٢١ـ١١٤)، وجامع الرسائل: المجموعة الأولى ص١٥٧ـ١٦٧) والجواب الصحيح (٣/ ٧٣ وما بعدها)، ودرء التعارض، في المواضع: (٦/ ١٥٢ـ١٨٦)، (١٠/ ٢٨٤ـ٢٨٩).

(٢) سيأتي عرض أكثر لمقولات الاتحادية عن ابن عربي وغيره.

(٣) الحلول ـ سبق ص٣١ ـ وأما الاتحاد فقد تكلم المؤلف عنه حيث قال في كتابه: الجواب الصحيح (٣ـ٧٣، ٧٤): «وهذا الاتحاد الخاص من النصارى يشبه ـ من بعض الوجوه ـ قول أهل الوحدة والاتحاد العام الذين يقولون كما يقوله ابن عربي صاحب «الفصوص» و«الفتوحات المكية» : إن أعيان المخلوقات ثابتة في العدم، ووجود الحق فاض عليها، فهي مفتقرة إليه من حيث الوجود المشترك =

المقارنة بين مذهب الاتحادية والنصارى

الحلول والاتحاد الخاص بالمسيح؛ وذلك لأنه يجعل الثبوت غير الوجود كما يقوله من يقول المعدوم شيء، وهذا باطل. وإن كان محققو هؤلاء لا يرضون بالحلول الذي يقتضي اثنين حالاً ومحلاً؛ بل عندهم ما ثم إلا وجود واحد. ومنهم من يقول: هو الوجود المطلق. وإن كان المطلق لا وجود له في الخارج إلا معينًا مخصَّصًا فيكون هو وجود المخلوقات بعينه. ومنهم من يصرح بذلك فيقول: هو عين الموجودات؛ لا يفرق بين ثبوت ووجود، ولا بين مطلق ومعين. فهؤلاء يجعلونه نفس المخلوقات. فالحلول والاتحاد المطلق يشبه الحلول والاتحاد المعين[(١)].

وكما أن النصارى في المسيح منهم من يقول: اللّاهوت والنّاسوت جوهر واحد، وصفة واحدة. كاليعقوبية[(٢)] القائلين

= العام، وهو وجوده، وهو مفتقر إليها من حيث الأعيان الثابتة في العدم، وهو ما يختص به كل عين عين، فيجعل كل واحدٍ من الخالق والمخلوق مفتقراً إلى الآخر. ويقولون: الوجود واحد، ثم يثبتون تعدد الأعيان. ويقولون: هي مظاهر ومجالٍ، فإن كان المظهر والمجلى غير الظاهر فقد ثبت التعدد، وإن كان هو إياه فلا تعدد، فلهذا يضطرون إلى التناقض كما يضطر إليه النصارى حيث يثبتون الوحدة مع الكثرة».

(١) الكتب التي سبق الإحالة إليها فيها تفصيل لما أشار إليه هنا في الحلول والاتحاد. والعلاقة واضحة بين مقولة الاتحادية ومقولة النصارى.

(٢) اليعقوبية: من فرق النصاري، وهم أصحاب يعقوب، وليس هو يعقوب أبو يوسف عليهما السلام، قالوا بالأقانيم الثلاثة، وقالوا: انقلبت الكلمة لحماً ودماً فصار الإله هو المسيح، وهو الظاهر بجسده، بل هو هو. انظر عنهم وعن تفصيل معتقدهم: الملل والنحل (١/ ٢٢٥ـ٢٢٦)، والبرهان في معرفة عقائد =

بأن اللّاهوت والنّاسوت اتحدا كاتحاد الماء واللبن، وبأن نفس المصلوب المُسَمَّر هو خالق العالم. ومنهم من يقول بالحلول كحلول الماء في الظرف كالنسطورية[1] القائلين بأنهما جوهران وطبيعتان وأقنومان. ومنهم من يقول بالحلول من وجهٍ وبالاتحاد من وجه كالملكانية[2] الذين يقولون كالنار في الحديدة[3].

قول الجهمية القائلين بالحلول والاتحاد المطلق شر من قول النصارى

فهؤلاء الذين يقولون بالحلول والاتحاد المطلق في المخلوقات جميعها من الجهمية، قولهم ذلك شر من مقالة النصارى في الاتحاد؛ فإن قولهم من جنس قول المشركين والمعطلين وهم شر حالٍ[4] من النصارى، وذلك من وجهين:

= أهل الأديان للسكسكي، تحقيق: د. بسام العموش، ص٩٢، الفصل (١/ ١١٠ وما بعدها) والتمهيد للباقلاني، ص(٨١-٨٩).

(١) النسطورية: من فرق النصارى، وهم أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون، وتصرف في الأناجيل بحكم رأيه، وقد قالوا: إن الله واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود والعلم والحياة... إلخ. انظر: المراجع السابقة، وانظر: الملل والنحل (١/ ٢٢٤).
والمراد بالأقانيم: الأصول، وأحدها: أقنوم، والأقرب أن تكون الكلمة رومية. انظر لسان العرب (٣/ ١٧٦) مادة (قنم).

(٢) في ط: الملكية. والملكية والملكانية: اسمان لفرقة من فرق النصارى، وهم: أصحاب ملكا الذي ظهر بأرض الروم واستولى عليها، ومعظم الروم ملكانية وقد قالوا: إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته إلخ كلامهم. انظر: الملل والنحل (١/ ٢٢٢) والمراجع في التعليق السابق.

(٣) كلام النصارى في وصفهم الله بأنه جوهر. انظر في عرضه والرد عليهم: التمهيد للباقلاني، ص(٧٨) وما بعدها.

(٤) في الأصل: شر حالاً، والمثبت من ط وهو أصح.

الأول: أن الجهمية قالوا بالحلول والاتحاد في العالم كله

أحدهما: أن النصارى قالوا بالاتحاد والحلول في شخصٍ واحدٍ، وهؤلاء قالوا إنه في العالم كُلِّه، حتى ذكروا عن صاحب «الفصوص» أنه قال: النصارى ما كفروا إلا لأنهم خصصوا. وقال ذلك التلمساني[1] وغيره من شيوخهم، وقد صرح في غير موضع بأن المشركين عباد الأوثان إنما أخطأوا من حيث عبادة بعض الأشياء دون البعض، والمحقق عندهم من يعبد كل شيء، ويرى كل شيء عابدًا للحق ومعبودًا له، وكل من عبد شيئًا غير الله عنده فما عبد إلا الله. وهذا يجمع كل شرك في العالم مع قوله: إن الشريك هو الله، كما زعمت النصارى أن الله هو المسيح ابن مريم، ولهذا كثيرًا ما يصرح شيوخ الجهمية بأن الله في العالم كالزبد في اللبن، وهذا قول اليعقوبية في المسيح. وقد قالوا في مجموع الوجود ما يقوله النصارى في المسيح.

الثاني: أن الجهمية جعلوا الخالق غير منفصل عن المخلوقات

الوجه الثاني: أنَّ النصارى يقولون بأنَّ الاتحاد والحلول فعل من أفعال الرب، وأن اللاهوت اتحد بالناسوت[2] مرة، وانفصل عنه أخرى. وهؤلاء عندهم ما يتصور أن يتميز وجود الحق عن المخلوقات /ولا يباينها ولا ينفصل عنها، وهؤلاء الاتحادية

٣٩٨/ب

(١) التلمساني: هو سليمان بن علي. ستأتي ترجمته ص٨٧.
(٢) اتحاد اللاهوت بالناسوت عرفه المؤلف في: الجواب الصحيح (٢/ ١٦٠) بقوله: «هذا الذي ذكروه، وادعوا أنه تجسم كلمة الله الخالقة بإنسان مخلوق، وولادتهما معاً أي الكلمة مع الناسوت، وهو الذي يعبر عنه باتحاد اللاهوت بالناسوت».

هم[1] أكفر وأضل ممن يقول إن الله تعالى بذاته في كل مكان، ونحو ذلك من المقالات الشنيعة المتقدمة؛ ولكنْ هم مشاركون لهم في أصل المقالة، وزائدون عليهم في الضلالة.

والمقصود هنا: التنبيه على أن أولئك الجهمية الذين لا يثبتون المباينة يضطرون[2] إلى أن يجعلوا الرب مفتقرًا إلى العالم إذا جعلوه حالاً فيه مع استغناء العالم عنه؛ وإن جعلوه محلاًّ لهُ مع أن ذاته لا تباين ذات العالم، بل تحايثه كما هو قولهم؛ فإنهم يقولون بأنه لا وجود للرب إلا بوجود العالم، ولا يمكن وجود الرب بدون وجود العالم، كما لا يمكن وجود المحل الذي هو الجوهر أو الهَيولى بدون ما يحل فيه من الأعراض أو الصورة[3]، فيكون العالم مقومًا[4] لوجود الرب. والرب محتاج إليه أيضًا، وهو أعظم من[5] قدم جميع العالم.

الوجه الثالث عشر: أن الجهمية يقولون إن الرب لا تحله الصفات ولا تقوم به

الوجه الثالث عشر: أن هؤلاء الجهمية يقولون: إنه لا تَحُلُّهُ الصفات، ولا تقوم به، فإنه إذا قامت به الصفات والأعراض كان

---

(١) في الأصل: هو، وهو تحريف، ورجحت أن الصواب ما أثبته، كما في ط.

(٢) في الأصل: يضطربون، ورجحت أن الصواب ما أثبته كما في ط.

(٣) قد فرق المتكلمون بين الصورة والهيولى: بأن بالجسم فيه أمران: المتصل بالذات وهو: الصورة الجسمية، وقابل للاتصال والانفصال وهو : الهيولى. وسيأتي الكلام عن تعريف كل منهما في ص ١٤١.

(٤) فيكون العالم مقوياً: كذا في الأصل وط، ورجحت أن الصواب ما أثبته، ويدل عليه الوجه الآتي.

(٥) بياض في الأصل وفي ط بمقدار كلمة، ولعلها: وهو أعظم في قدمه من قدم جميع العالم.

محتاجًا إليها، وكانت مقومة له ومنافية لوحدته ووجوب وجوده وقدمه. فإذا قال منهم طائفة بأن المخلوقات كلها تحلّهُ وتقوم به كان هذا مع [ما][1] فيه من الكفر والضلال في الاختلاف والتناقض أعظم من أن يوصف[2]. وكذلك قالوا: إنه لا يكون فوق العرش لئلا يكون حالاً بغيره وقائمًا بغيره وكائنًا في كل مكان[3] ونحو ذلك مع أنه متميز عن العرش منفصل عنه. فإذا قالوا: إنه حالٌّ في المخلوقات مختلط بالقاذورات، كان هذا مع ما فيه من الكفر والضلالات، من أعظم المتناقضات.

والمقصود: أنَّ هؤلاء الجهمية لا يفرون من شيء من الحق لما يظنونه شبهة إلا وقعوا في أضعاف مضاعفة من الباطل، التي يلزمها ذلك المحذور عندهم، فهم دائمًا متناقضون؛ فإن كل من نفى عن الله أن يكون فوق العرش لابد أن يحتج بحجة تقتضي السلب والنفي، فهو مع قوله بالمحايثة أو قوله بالمباينة بلا محايثة يكون مثبتًا لكل ما سَلَبَهُ ولأَضعافهِ، أو يلزمه ذلك، فلم يستفيدوا إلا التناقض في المقال، وجَحَدوا الخالق وهذا من أعظم الضلال. ونفس تناقض القولين يقتضي فساده، فكيف بما زاد على ذلك.

فإنهم إذا قالوا الوجود الواجب لا يكون إلا واحدًا ليس هو

---

(١) ما: زيادة.

(٢) أي يوصف بالصفات التي يزعمون أنه يلزم منها التشبيه والتجسيم.

(٣) في الأصل: وقائماً في مكان، وأثبت ما في ط حسب ما ترجح عندي.

صفة ولا قدرة، ونحو ذلك مما أصل قولهم [يقتضيه][١] فكل ما يقولونه بعد ذلك من كونه بكل مكان، أو كونه داخل العالم وخارجه، أو كونه هو الوجود القائم بالكائنات ونحو ذلك مما يناقض هذا؛ فإن المحايث لجواهر العالم وأعراضه يجب أن يوصف بما توصف به الجواهر والأعراض من التركيب والانقسام وغير ذلك، وإنْ لم يوصف بذلك مع قولهم بالمحايثة له كان هذا مع فساده في ضرورة العقل ناقضًا لجميع أصولهم؛ فإنهم إذا جعلوا ذاتين متحايثتين[٢]، وجعلوا إحداهما منقسمة ومركبة وغير ذلك دون الأخرى، وجعلوا الواحد الذي لا تركيب فيه محايثًا لكل تركيب[٣] كان هذا مفسدًا لكل حجة لهم/ وقولهم إنه غير محايث له مع قولهم إنّهُ لا يُباينه إلا بالحقيقة والزمان جمع بين النقيضين، حيث جعلوا مباينته غير زائدة على مباينة المحل للحالِّ فيه، وقالوا مع ذلك إنه غير مباين بغير هذه المباينة كما تقدم.

١/٣٩٩

ولولا[٤] أن هذا الموضع ليس هو موضع الرد على من يقول: هو بذاته في كل مكان؛ إذ المؤسسُ وذووهُ لا يقولون هذا لَكُنَّا نُوَسِّعُ المقال فيه؛ وإنما المقصود هنا قول من يقول إنه لا داخل العالم ولا خارجه، وإن كان القولان جميعًا خارجين

---

(١) زيادة.

(٢) في ط: محايثتين.

(٣) في ط: لكل مركب.

(٤) في ط: ولو.

من مشكاةٍ واحدة، وهي التعطيل لكونه فوق العرش؛ فإنهم لما جَحدوا هذا الحق الذي فطر الله عليه عباده، وبعث به رسله، وأنزل به كتبه، واجتمع عليه المؤمنون به تفرقوا بعد ذلك، وفساد أحد القولين مستلزم لفساد أصل القول الآخر، وكل من القولين يناقض الآخر، وكل منهما لا يمكنه إفساد قول خصمه مع مقامه على قوله، فيلزم إما القول بباطل خصمه، وإما الرجوع إلى الحق، ومتى أبطل قول خصمه إبطالاً محققًا لزم إبطال قوله.

وأدلة إبطال قول(1) الحلولية(2) والاتحادية(3) الذين يقولون

---

(1) في ط: قوله، وهو خطأ.

(2) في ط: الحولية، وهو خطأ.

(3) الحلولية: هم قوم يزعمون أنه قد حصل لهم الحلول، وقولهم إن الله حال بذاته في الأجسام أو المخلوقات كما يحل الماء في الإناء وأنه بذاته في كل مكان ـ تعالى الله عما يقولون علوًّا كبيراً ـ وأول من أظهر ذلك في الإسلام الروافض، فإنهم ادعوا الحلول في حق أئمتهم، وكثير من غلاة الصوفية يزعم ذلك ومن أشهرهم الحلاج، انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص٧٣.
والفتاوى للمؤلف (٢/ ١١١ـ٤٨٠) فقد تكلم عن أهل الحلول والاتحاد وبين غلاتهم، ومقالاتهم، وضلالهم، وفساد أقوالهم.
أما الاتحادية: فهم القائلون باتحاد الخالق بالمخلوق كقول النصارى في عيسى (وهم الذين أطلق عليهم المؤلف أهل الاتحاد الخاص) وأما غلاة الجهمية فهم (أهل الاتحاد العام) وقولهم أشد فساداً من قول النصارى من وجوه ذكرها فيما سبق، وأما مقالة غلاة الصوفية وغلوهم في بعض أقطابهم فيطلق عليه (الاتحاد الجزئي) ومنهم من يقول باتحاد الخالق بجميع المخلوقات ويطلق عليه (الاتحاد الكلي) وهو قرين وحدة الوجود، فالاتحاد يكون بين شيئين. أما وحدة الوجود فهو قولهم إن الوجود كله هو الإله، فليس هناك سوى شيء واحد (تعالى الله =

إنه في كل مكان، ونحو ذلك كثيرة ليس هذا موضعها. وكل آية في القرآن تبين أن الله ما في السموات والأرض وما بينهما ونحو ذلك، فإنها تبطل هذا القول؛ فإنَّ السموات والأرض وما بينهما وما فيهما إذا كان الجميع له وملكه ومخلوقه امتنع أن يكون شيء من ذلك ذاته، فإن المملوك ليس هو المالك، والمربوب ليس هو الرب، والمخلوق ليس هو الخالق؛ ولهذا كان حقيقة قول الاتحادية أن المخلوق هو الخالق والمصنوع هو الصانع لا يفرقون بينهما، حتى إنه يمتنع عندهم أنه يكون الله رب العالمين، كما يمتنع أن يكون ربَ نفسه، إذْ ليس العالمون شيئًا خارجًا عن نفسه عندهم.

نقل المؤلف عن العلماء والأئمة إثباتهم علو الله

وقد قدمنا فيما مضى طرفًا من كلام السلف والأئمة في الرد على هؤلاء مثل الأثر المشهور عن ابن المبارك أنه قيل له: «بماذا نعرف ربنا؟ قال: بأنه فوق سمواته على عرشه، بائن من خلقه؛ لا نقول كما تقول الجهمية: إنه ها هنا في الأرض»[1] وقول

= عن قولهم) انظر الفتاوى (المرجع السابق)، وانظر: المعجم الفلسفي (١/ ٣٥) و(٢/ ٥٦٩)، والموسوعة الميسرة، ص٤٥.

(١) روى هذا الأثر عبد الله ابن الإمام أحمد في كتاب السنة (١/ ١١١) بإسناده قال: «حدثني أحمد بن إبراهيم الدورقي، ثنا علي بن الحسن بن شقيق قال: سألت عبد الله بن المبارك: كيف ينبغي لنا أن نعرف ربنا عز وجل؟ قال: على السماء السابعة على عرشه. ولانقول كما تقول الجهمية: إنه هاهنا في الأرض». ورواه الدارمي في كتابه: الرد على الجهمية، ص ٢٧٢ ضمن (عقائد السلف) بإسناده من طريق علي بن الحسن بن شقيق عن عبد الله بن المبارك به، وفي لفظه اختلاف يسير. وأورده البخاري في كتاب: خلق أفعال العباد، ص ١٢٠ ضمن =

الإمام أحمد: هكذا هو عندنا[1] وروي عن ابن أبي حاتم[2] في كتاب «الرد على الجهمية» حدثنا الحسن بن علي بن مهران[3]، حدثنا بشار بن موسى الخفّاف[4]، قال: جاء بشر بن الوليد[5]

= (عقائد السلف). ورواه البيهقي في كتاب: الأسماء والصفات ص (٥٣٧ـ٥٣٨) بإسناده وفيه زيادة.

(١) ذكره ابن قدامة في كتاب: إثبات صفة العلو، ص (١١٨) وفيه لفظ: «قال أحمد: هكذا هو عندنا».

(٢) هو: الإمام الحافظ أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، ابن الإمام أبي حاتم، ولد سنة ٢٤٠هـ، وكان بحراً في العلوم والنقد ومعرفة الرجال، وله تصانيف جليلة منها: الجرح والتعديل، والتفسير، وغيرهما، توفي رحمه الله سنة ٣٢٧هـ. انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ٥٥) وتذكرة الحفاظ (٣/ ٨٢٩).

(٣) في الأصل وط: علي بن الحسن بن مهران، والمثبت هو الأقرب كما أورده الألباني عن الذهبي لما أشار إلى رواية ابن أبي حاتم أنها من طريق الحسن بن علي. انظر: مختصر العلو، ص١٥٥. والحسن بن علي بن مهران المتوثي، نزل الري، روى عن الحسن بن موسى الأشيب، وروى عنه ابن أبي حاتم وقال: «سمعنا منه وكان صدوقاً» انظر: الجرح والتعديل (٣/ ٢١).

(٤) هو: بشار بن موسى الخفاف، أبو عثمان العجلي، الشيباني البصري، نزيل بغداد، اختلف العلماء في توثيقه، وهو يُعدّ من رهط الإمام أحمد بن حنبل، قال عنه المديني: ما كان ببغداد أصلب في السنة منه، وكانت وفاته سنة ٢٢٨هـ. الجرح والتعديل (٢/ ٤١٧)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٨١).

(٥) هو: بشر بن الوليد بن خالد الكندي الحنفي، قاضي العراق، أحد أصحاب أبي يوسف، روى عنه كتبه وأماليه، ولد في حدود الخمسين ومائة، وولي القضاء زمن المعتصم بالله، وهو حسن الديانة حسن المذهب، وعليه بعض الهفوات ـ عفا الله عنه ـ توفي سنة ٢٣٨هـ. انظر: تاريخ بغداد (٧/ ٨٠ـ٨٤)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ٦٧٣)، والفوائد البهية (٥٤، ٥٥).

إلى أبي يوسف[1] فقال له: تنهاني عن الكلام وبشر المَرِيْسِي[2] وعلي الأحول[3] وفلان يتكلمون؟ فقال: وما يقولون؟ قال: يقولون الله في كل مكان. فبعث أبو يوسف وقال: عليَّ بهم، فأتوا إليه وقد قام بشر فجيء بعلي الأحول والشيخ، يعني الآخر، فنظر أبو يوسف إلى الشيخ وقال: لو أنّ فيك موضع أدب لأوجعتك، فأمر به إلى الحبس، وضرب عليًّا الأحول وطوّف به[4].

وقال أيضًا: حدثنا علي بن الحسن بن يزيد السلمي[5]،

---

(١) أبو يوسف: الإمام المجتهد، يعقوب بن إبراهيم الحميري الأنصاري، أكبر تلاميذ الإمام أبي حنيفة، ومن علماء السنة، ومحاربي البدعة، له ميل إلى المحدثين، ولاسيما بعد وفاة شيخه أبي حنيفة، توفي سنة ١٨٢هـ. انظر: تاريخ بغداد (١٤/ ٢٤٢ـ٢٦٢)، وسير أعلام النبلاء (٨/ ٥٣٥ـ٥٣٩).

(٢) هو: بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمن المريسي العدوي بالولاء، البغدادي، برع في علم الكلام، وناظر عليه، وكان رأساً للجهمية في عصره، مقته العلماء وكفَّره بعضهم، وإليه تنسب طائفة المريسية من المرجئة من الجهمية، قال الذهبي: «ونظر في الكلام فغلب عليه، وانسلخ من الورع والتقوى، وجرد القول بخلق القرآن ودعا إليه حتى كان عين الجهمية في عصره» توفي سنة ٢١٨هـ. انظر عنه وعن مذهبه: مقالات الإسلاميين (١/ ٢٠٥)، وتاريخ بغداد (٧/ ٥٦ـ٦٧)، والفرق بين الفرق (١٩٢ـ١٩٣)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ١٩٩ـ٢٠٢)، ولسان الميزان (٢/ ٢٩ـ٣١).

(٣) علي الأحول: لم أجد له ترجمة (حسب اطلاعي) وربما أنه من المعتزلة الجهمية.

(٤) هذه القصة أوردها الذهبي كما في مختصر العلو، ص١٥٤، ١٥٥، وعزاها لابن أبي حاتم.

(٥) في الأصل: ابن زيد السلمي، ولم أجد ترجمة علي بن الحسن الذي روى عنه =

سمعت أبي يقول:[١] حُبس رجل في التجهم فتاب، فجيء به إلى هشام بن عبيد الله الرازي[٢] ليمتحنه، فقال له: أتشهد أن الله على عرشه، بائن من خلقه؟ قال: لا أدري ما بائن من خلقه/ فقال: ردوهُ فإنه لم يتب بعد[٣]. وقال عبد الوهاب بن عبد الحكم الوراق[٤] لما روى حديث ابن عباس: «ما بين السماء السابعة إلى كرسيه سبعة آلاف نور، فهو فوق ذلك. قال: من زعم أن الله هاهنا فهو جهمي خبيث، إن الله سبحانه فوق العرش، وعلمه محيط بالدنيا والآخرة[٥]».

٣٩٩/ب

= ابن أبي حاتم.

(١) في الأصل: بعد هذا عبارة: «سمعت هشام بن عبد الله يقول: حبس . . . إلخ. ولعلها زيادة سهو من الناسخ.

(٢) هو: هشام بن عبيدالله الرازي السني، وعند ابن حجر: السبتي، بكسر السين المهملة، من أعلام السنة، قال ابن أبي حاتم: صدوق وما رأيت أحداً أعظم قدراً ولا أجلَّ من هشام بن عبيد الله بالري، وأبي مسهر الغساني بدمشق، توفي سنة ٢٢١هـ. انظر: الجرح والتعديل (٩/ ٦٧)، وسير أعلام النبلاء(١٠/ ٤٤٦)، وتهذيب التهذيب(١١/ ٤٧).

(٣) هذه القصة ذكرها المؤلف كما في الفتاوى (٥/ ٤٩) وأوردها ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ١٤٠.

(٤) هو: عبد الوهاب بن عبد الحكم بن نافع أبو الحسن البغدادي الوراق، صحب الإمام أحمد وسمع منه، كان ورعاً صالحاً زاهداً أثنى عليه العلماء ومنهم الإمام أحمد توفي سنة ٢٥١هـ. انظر: طبقات الحنابلة (١/ ٢٠٩-٢١١)، وتاريخ بغداد (١١/ ٢٥-٢٨)، وسير أعلام النبلاء (١٢-٣٢٣).

(٥) أورد هذا الأثر عن ابن الوراق الذهبيُ، كما في مختصر العلو، تحقيق الألباني، ص (٢١٢) باللفظ الذي أورده المؤلف هاهنا، أما أثر ابن عباس فقد روي موقوفاً عليه من عدة طرق، وممن رواه بإسناده من طريق ابن الوراق عن ابن =

وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم: سألت أبي[1] وأبا زرعة[2] عن مذهب أهل السنة في أصول الدين، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار، وما يعتقدان من ذلك، فقالا: «أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازًا وعراقًا ومصرًا وشامًا ويمنًا، فكان من مذهبهم[3] أن الله على عرشه، بائن من خلقه كما وصف نفسه، بلا كيف، أحاط بكل شيء علمًا[4].

= عباس أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب: العظمة (١/ ٢٤٠) في الباب الأول من كتابه، وأورده ابن القيم في: اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ٢٣٢ تحقيق د. عواد المعتق، وذكر قول ابن الوراق المذكور وعزاه للذهبي وكذلك المؤلف في كتابه: درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢٠٣ـ٢٠٤).

(١) اسم أبيه: الإمام محمد بن إدريس بن المنذر بن داود بن مهران (أبو حاتم) الرازي، أحد الأئمة الحفاظ، ومن نظراء البخاري ومن طبقته، وله خبرة بمعرفة الرجال ونقد الأسانيد وعلل الأحاديث، ولد في سنة ١٩٥هـ، وتوفي في العراق سنة ٢٧٧هـ. انظر: طبقات الحنابلة (١/ ٢٨٤ـ٢٨٦)، وتاريخ بغداد (٢/ ٧٣)، وتذكرة الحفاظ (٢/ ٥٦٧).

(٢) هو الإمام: عبيدالله بن عبد الكريم القرشي الرازي أبو زرعة من الأئمة العلماء ومن حفاظ الحديث ومعرفة علومه، ولد سنة ٢٠٠هـ وتوفي بالري سنة ٢٦٤هـ انظر: تاريخ بغداد (١٠/ ٣٢٦)، وتذكرة الحفاظ (٢/ ١٢٤).

(٣) في ط: من مذاهبهم.

(٤) مذهب الرازيين ـ أبي حاتم وأبي زرعة ـ في أصول الدين مذهبٌ منتشر ومعروف عنهما، وممن روى ذلك الإمام اللالكائي في كتابه: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ١٧٦ـ١٧٧) حيث عقد ترجمة بعنوان: (اعتقاد أبي زرعة عبيدالله بن عبد الكريم، وأبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر الرازيين) وساق بسنده عن ابن أبي حاتم معتقدهما، ومنه ما أشار إليه المؤلف هنا. وكذلك ابن قدامة روى ذلك بإسناده عنهما في كتابه: إثبات صفة العلو، ص: ١٢٥ـ١٢٦. والذهبي أورد ذلك عن ابن أبي حاتم عنهما كما في: مختصر العلو، ص٢٠٤. =

وقال عثمان بن سعيد الدارمي[1]: «قد اتفقت الكلمة من المسلمين أن الله فوق عرشه فوق سمواته» وقال أيضًا: «قال أهل السنة: إن الله بكماله فوق عرشه، يعلم ويسمع من فوق العرش لا يخفى عليه خافية من خلقه، لا يحجبهم عنه شيء[2].

وقال محمد بن عثمان بن أبي شيبة[3] في كتاب العرش له: «ذكروا أن الجهمية يقولون: ليس بين الله وبين خلقه حجاب ـ

= وابن القيم في: اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ٢٣٣. والمؤلف أورد ذلك أيضاً في كتابه: درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢٥٧).

(١) في ط: الرازي، وهو خطأ، والمقصود هو الإمام الجليل عثمان بن سعيد بن خالد ابن سعيد الدارمي، أبو سعيد السجستاني، محدث هراة صاحب المسند والمصنفات الجليلة في أصول الدين والرد على أهل البدع وهو من أنصار السنة ومن الأئمة المدافعين عنها، توفي سنة ٢٨٠هـ. انظر: تذكرة الحفاظ (٢/ ٦٢١)، وشذرات الذهب (٢/ ١٧٦).

(٢) الكلام هنا عن الدارمي من كتابه: النقض على بشر المريسي في موضعين. :
أولهما: في ص (٤٠٨) (ضمن عقائد السلف) بلفظ: «وقد اتفقت الكلمة من المسلمين أن الله فوق عرشه فوق سمواته وأنه لاينزل قبل يوم القيامة لعقوبة أحد من خلقه».
والثاني في ص (٤٣٨) بلفظ: «يعلم وينظر ويسمع من فوق العرش، لايخفى عليه منهم خافية ولايحجبهم عنه شيء. علمه بهم من فوق عرشه محيط، وبصره فيهم نافذ، وهو بكماله فوق عرشه» وأورد ذلك الذهبي عن الدارمي كما في مختصر العلو، ص ٢١٣، وابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية، ص٢٢٨.

(٣) هو: الإمام الحافظ محمد بن عثمان بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان، أبو جعفر العبسي ـ مولاهم ـ الكوفي، سمع أباه وابن المديني وغيرهما، سكن بغداد وحدث بها، وكان واسع الرواية ذا فهم ومعرفة، كانت وفاته سنة ٢٩٧هـ. انظر: تاريخ بغداد(٣/ ٤٢ـ٤٧)، وسير أعلام النبلاء (١٤/ ٢١).

أي يحجبهم عن أن يَرَوه ـ وأنكروا العرش، وأن يكون الله فوقه، وقالوا: إنه في كل مكان» إلى أن قال: «فسرت العلماء (وهو معكم) يعني بعلمه، ثم تواترت الأخبار أن الله خلق العرش فاستوى عليه بذاته، فهو فوق العرش بذاته، مُتَخَلِّصًا من خلقه بائنًا منهم»[1].

وقال عمرو بن عثمان المكي[2] رفيق الجنيد[3] في كتاب

---

(١) في (كتاب العرش وما روي فيه) لابن أبي شيبة، والكلام الذي نقله المؤلف موجود في أول الكتاب بعد سياق إسناد رواة الكتاب إلى ابن أبي شيبة مباشرة.
وقد اختصر المؤلف ما نقله عنه ص(٤٩، ٥٠) تحقيق: (محمد بن حمد الحمود ط. مكتبة المعلا ـ الكويت). وأورد ذلك الذهبي، كما في مختصر العلو ص(٢٢٠).
وقوله: متخلصاً من خلقه: أورد ابن أبي شيبة هذه العبارة في أثناء رده على الجهمية حيث أورد عنهم قولهم: «وقالوا إن الله في كل مكان، وأنه لايتخلص من خلقه ولايتخلص الخلق منه؛ إلا أن يفنيهم فلا يبقى من خلقه شيء، وهو مع الآخر، فالآخر من خلقه ممتزج به، فإذا أفنى خلقه تخلص منهم وتخلصوا منه ـ تبارك الله وتعالى عما يقولون علوًا كبيراً» ثم قال بعد ذلك: «ومن قال بهذه المقالة فإلى التعطيل يرجع قولهم، وقد علم العالمون أن الله قبل أن يخلق خلقه قد كان متخلصاً من خلقه بائناً منهم، فكيف دخل فيهم تبارك وتعالى أن يوصف بهذه الصفة، بل هو فوق العرش كما قال، محيط بالعرش، متخلص من خلقه بَيِّنٌ منهم، علمه في خلقه لايخرجون من علمه».
ولعل المعنى واضح في مراد ابن أبي شيبة ـ رحمه الله ـ في تقرير ذلك وهو مما يعتقده أهل السنة، وينكره أهل البدع ـ من الجهمية وغيرهم.

(٢) هو: أبو عبد الله عمرو بن عثمان المكي، صوفي، عالم في الأصول من أهل مكة، له مصنفات في التصوف، توفي ببغداد سنة ٢٩٧هـ. انظر: تاريخ بغداد (١٢/ ٢٢٣ـ٢٢٥)، والأعلام (٥/ ٨١، ٨٢).

(٣) هو: الجنيد بن محمد بن الجنيد القواريري الخزاز (أبو القاسم) صوفي متكلم، =

آداب المريدين والتعرف لأحوال العباد، في باب ما يجيء به الشيطان للتائبين من الوسوسة: «وأما الوجه الثالث الذي يأتي به للتائبين إذا هم امتنعوا عليه واعتصموا بالله، فإنه يوسوس لهم في أمر الخالق ليفسد عليهم أصول التوحيد»، وذكر كلامًا طويلا إلى أن قال: «فهذا من أعظم ما يوسوس به في التوحيد بالتشكيك، أو في صفات الرب بالتمثيل والتشبيه، أو بالجحد لها والتعطيل، وأن يدخل عليه مقاييس عظمة الرب بقدر عقولهم، فهلكوا إن قبلوا وتتضعضع[1] أركانهم إن لم يلجؤوا بذلك إلى العلم وتحقيق المعرفة لله عز وجل، من حيث أخبر عن نفسه، ووصف به نفسه وما وصفه به رسوله» إلى أن قال: «فهو تعالى القائل: أنا الله لا الشجرة، الجائي بعد أن لم يكن جائيًا لا أمره[2]، المستوي على عرشه بعظمته وجلاله دون كل مكان، الذي كلم موسى تكليمًا، وأراهُ من آياته عظيمًا، فسمع موسى كلام الله، الوارث لخلقه، السميع لأصواتهم، الناظر بعينه إلى أجسامهم، يداه مبسوطتان وهما غير نعمته وقدرته، خلق آدم بيده» وذكر ـ أشياءً أخر[3].

= ولد في بغداد وتوفي فيها سنة ٢٩٧هـ، له مؤلفات في التصوف، وقد عُد من شيوخ الصوفية على الإطلاق. انظر: جامع كرامات الأولياء (١/ ٣٨٣ـ٣٨٥)، ومعجم المؤلفين (٣/ ١٦٢).

(١) في ط: وتضعضع.

(٢) في الأصل: لأمره، والمثبت أصح، لأن المقصود نفي مجيء الأمر.

(٣) أورد ذلك المؤلف، كما في مجموع الفتاوى (٥/ ٦٢ـ٦٥) وكذلك ابن القيم =

وقال زكريا بن يحيى الساجي[1] إمام البصرة في زمانه وعنه أخذ الأشعري[2] كثيرًا مما أخذه من مذاهب أهل السنة والحديث والفقه[3] قال: «القول في السنة التي رأيت عليها أصحابنا أهل الحديث الذي لقيناهم أن الله على عرشه في سمائه، يقرب من خلقه كيف شاء[4]. وقال نظيره أبو بكر بن محمد بن إسحاق بن

= في: اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ٢٧٤، والذهبي في: مختصر العلو (٢٢٩-٢٣٠).

(١) هو: الإمام زكريا بن يحيى بن عبد الرحمن بن بحر بن عدي، الضبي، الساجي البصري، الشافعي، أبو يحيى، محدث البصرة، من أئمة الحديث وله مصنفات جليلة فيه، وهو من الحفاظ الثقات، مولده سنة ٢٢٠هـ وتوفي سنة ٣٠٧هـ انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/١٩٧-٢٠٠)، والجرح والتعديل (٣/٦٠١)، والبداية والنهاية (١١/١٣١).

(٢) الأشعري: هو الإمام أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري اليماني البصري، ولد سنة ٢٦٠هـ وكان عجباً في الذكاء وقوة الفهم، وله مصنفات كثيرة أوصلها بعضهم إلى ثلاثمائة مصنف، منها: مقالات الإسلاميين، والإبانة واللمع وغيرها، وهو إمام طائفة الأشاعرة وتنسب إليه ورجع آخر حياته إلى معتقد أهل السنة توفي سنة ٣٢٤هـ. انظر: تبيين كذب المفتري (٣٤-٤٥)، وسير أعلام النبلاء (١٥/٨٥-٩٠)، وطبقات الشافعية للسبكي (٢/٢٤٥-٢٩٧)، وخطط المقريزي (٢/٣٥٩).

(٣) أورد ذلك الذهبي، في سير أعلام النبلاء (١٤/١٩٨) حيث قال: «وكان من أئمة الحديث، أخذ عنه أبو الحسن الأشعري مقالة السلف في الصفات واعتمد عليه أبو الحسن في عدة تآليف».

(٤) أورده الذهبي كما في مختصر العلو، ص٢٢٣ من طريق أبي عبد الله بن بطة عن أبي الحسن أحمد بن زكريا الساجي عن أبيه بنفس اللفظ، وكذلك ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ٢٤٥.

٤٠٠/أ خزيمة[١] رحمه الله/ : مَنْ لم يقر بأن الله فوق سمواته، على عرشه، بائن من خلقه، فإنه يُستَتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه، وأُلقي على مزبلة لئلا يتأذى بريحه أهل القبلة وأهل الذمة[٢].

وقال أبو عبد الله ابن بطة[٣] في الإبانة الكبرى: «أجمع المسلمون من الصحابة والتابعين أن الله على عرشه فوق سمواته بائن من خلقه»[٤].

---

(١) هو: الإمام محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري، الشافعي، إمام الأئمة، ولد سنة ٢٢٣هـ وقد جمع بين الفقه والحديث، وله تصانيف مشهورة، منها: التوحيد، وغيره، توفي سنة ٣١١هـ. انظر: تذكرة الحفاظ (٢/ ٧٢٠_٧٢١)، وسير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٦٥_٣٨٢)، وطبقات الفقهاء للشيرازي، ص١٠٥.

(٢) راجع مجموعة الرسائل المنيرية (عقيدة السلف وأصحاب الحديث) (١/ ١١١) حيث روى الصابوني عن الحاكم بسنده عن ابن خزيمة هذا اللفظ. ومختصر العلو للذهبي، ص٢٢٦، وإثبات العلو لابن قدامة، ص٣٢. وأورده المؤلف كما في مجموع الفتاوى (٥/ ٥١_٥٢) وص١٣٨، وأورده ابن القيم في: اجتماع الجيوش، ص١٩٤، وص٢٤٧ باختلاف يسير.

(٣) هو: الإمام عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان، أبو عبد الله العكبري، المعروف بابن بطة، أحد الفقهاء على مذهب الإمام أحمد، وله مؤلفات قيمة، منها: الإبانة الكبيرة، والإبانة الصغيرة، والسنن وغيرها، مولده سنة ٣٠٤هـ وتوفي سنة ٣٨٧هـ ودفن بعكبرا. انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ١٤٤_١٥٣)، وتاريخ بغداد (١٠/ ٣٧١_٣٧٥)، وسير أعلام النبلاء (١٦/ ٥٢٩).

(٤) أورده الذهبي، كما في مختصر العلو، ص ٢٥٣، وذكر أنه في كتابه الإبانة في باب (الإيمان بأن الله على عرشه بائن من خلقه، وعلمه محيط بخلقه).

وقال الحافظ أبو نعيم الأصبهاني[1] في الاعتقاد الذي جمعه: «طريقتنا طريق السلف المتَّبِعين للكتاب والسنة وإجماع الأمة ومما اعتقدوه أن الله سبحانه لم يزل كاملاً بجميع صفاته القديمة، لا يزول ولا يحول، لم يزل عالمًا بعلم، بصيرًا ببصر، سميعًا بسمع، متكلمًا بكلامٍ، ثم أحدث الأشياء من غير شيء، وأن القرآن كلام الله، وكذلك سائر كتبه المنزلة، كلامُه غير مخلوق، وأن القرآن من جميع الجهات مقروءًا ومتلوًّا ومحفوظًا ومسموعًا ومكتوبًا وملفوظًا كلامُ الله حقيقة لا حكاية ولا ترجمة، وأنه بألفاظنا كلام الله غير مخلوق، وأن الواقفة واللفظية[2] من الجهمية. وأن مَن قَصَدَ القرآن بوجهٍ من الوجوه

---

(١) هو: أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني (أبو نعيم) حافظ مؤرخ، ولد بأصبهان سنة ٣٣٦هـ وتوفي سنة ٤٣٠هـ، له مصنفات منها: حلية الأولياء، وغيره. انظر: ميزان الاعتدال (١/ ٥٢)، والأعلام (١/ ١٥٠).

(٢) الواقفة: عرفهم الدارمي في كتابه: الرد على الجهمية ص(٣٤٢) (عقائد السلف) بقوله: «ثم إن أناساً ممن كتبوا العلم بزعمهم، وادَّعوا معرفته وقفوا في القرآن فقالوا: لانقول مخلوق هو، ولاغير مخلوق، ومع توقفهم هنا لم يرضوا حتى ادعوا أنهم ينسبون إلى البدعة من خالفهم». ثم رد عليهم. وعرَّفهم الآجري في: الشريعة، ص٨٧ بقوله: «الذين قالوا: القرآن كلام الله عز وجل ووقفوا وقالوا لانقول غير مخلوق» ثم نقل عن طائفة من العلماء ما قالوه فيهم.

وفي كتاب السنة للإمام عبد الله بن أحمد قال: «سمعت أبي ـ رحمه الله ـ مرة أخرى وسئل عن اللفظية والواقفة فقال: من كان منهم يحسن الكلام فهو جهمي» وقال مرة أخرى: «هم شر من الجهمية» وقد سماهم في رواية بـ (الشكاك) انظر: (١/ ١٧٩). وانظر أيضاً لأحمد حسب نقل أبي داود في مسائل الإمام عن الجهمية ما قاله عن «الواقفة» أو «الأوقفة» ص (١١١/ عقائد السلف).

=

يريد به خلق كلام الله فهو عندهم من الجهمية، وأن الجهمي عندهم كافر». إلى أن قال: «وأن الأحاديث التي ثبتت عن النبي ﷺ في العرش واستواء الله عليه، يقولون بها، ويثبتونها من غير تكييف ولا تمثيل، وأن الله بائنٌ من خلقه، والخلق بائنون منه، لا يحل فيهم، ولا يمتزج بهم، وهو مستوٍ على عرشه في سمائه من دون أرضه». وذكر سائر اعتقاد السلف وإجماعهم على ذلك[1].

وقال يحيى بن عمار السجستاني في رسالته[2] وفيه:

= والمؤلف تكلم عنهم. انظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ٤٢٠).
وأما اللفظية: فهم الذين يقولون: ألفاظنا وتلاوتنا للقرآن مخلوقة. وفي مسائل الإمام أحمد لابن أبي داود (١١٢/ عقائد السلف) أن الإمام أحمد بدَّعهم، وفي رواية قال: «إن اللفظية إنما يدورون على كلام جهم يزعمون أن جبريل إنما جاء بشيء مخلوق..» وقال عنهم «هم شر من قول الجهمية» وانظر كتاب السنة لعبدالله: (١/ ١٦٣-١٦٤) سئل عمن قال لفظي بالقرآن مخلوق .. وروى عدة روايات في حكمه فيهم.
والمؤلف تكلم عنهم.. انظر مجموع الفتاوى (١٢/ ٣٧٣، ٤٢١).

(١) ذكر هذا القول ـ بنفس اللفظ ـ الذهبي (كما في مختصر العلو) ص ٢٦١. ثم قال الذهبي: «فقد نقل هذا الإمام الإجماع على هذا القول ولله الحمد..».
والمؤلف كما في الفتاوى (٥/ ٦٠)، (٥/ ١٩٠) أورد هذا عن أبي نعيم، وفي درء التعارض (٦/ ٢٥٢). وكذا ابن القيم في: اجتماع الجيوش الإسلامية، ص٢٧٩.

(٢) في الأصل: بعد ذلك عبارة: إلى ملك. وهو الإمام يحيى بن عمار، أبو زكريا الشيباني السجستاني الواعظ، نزيل هراة، من أهل العلم وله القبول التام بتلك الديار وكان فصيحاً بارعاً في التفسير، كانت وفاته سنة ٤٢٢هـ، وله تسعون سنة. انظر: شذرات الذهب (٣/ ٢٢٦) والعبر للذهبي (٢/ ٢٤٩).

«لا نقول كما قالت الجهمية أنه مداخل الأمكنة وممازج لكل شيء، ولا يُعلم أين هو، بل نقول هو بذاته على العرش، وعلمه محيط بكل شيء، وسمعه وبصره وقدرته مدركة لكل شيء؛ وهو معنى قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] هذا الذي قلناه إن الأمكنة غير خالية من علمه وقدرته، وأنه مدرك لها بسمعه وبصره، وهو بذاته على العرش سبحانه، وكما قال رسول الله ﷺ»[(١)].

وقال معمر بن زياد[(٢)] شيخ الصوفية[(٣)] في عصر أبي نعيم

---

(١) أورده الذهبي، كما في مختصر العلو، ص٢٦٣، والمؤلف كما في: الفتاوى (٥/ ١٩١) وابن القيم في: اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ٢٧٩.
وقوله: «بذاته على العرش» هذا ما نقله المؤلف هنا وينقله كثير من أئمة أهل السنة على اختلاف طبقاتهم وأنهم يصرحون بذلك، وقد عَدَّ المؤلف جملة من أئمة السنة كما في مجموع الفتاوى (٥/ ١٨٩ـ١٩٠) وقال: «إنهم متفقون على أن الله فوق العرش بذاته وأن علمه بكل مكان». وانظر: اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم، ص٢٧٩. نقل عن بعض الأئمة وأكده.

(٢) هو: أبو منصور معمر بن أحمد بن محمد بن زياد الأصفهاني، من أكابر الصوفية بأصفهان، له مصنفات منها: رسالة في التصوف، توفي سنة ٤٢٨هـ. انظر: شذرات الذهب (٣/ ٢١١).

(٣) الصوفية: أصل تسميتهم نسبة إلى لبسهم الصوف، وهم طوائف كثيرة، ترجع أصولها تقريباً إلى أصل واحد، والتصوف أنواع، منه ما يكون زهداً في الدنيا وانقطاعاً إلى العبادة، وقسم منه لطائفة من الصوفية ليس لهم نصيب من عبادتهم إلا إظهار الحركات والمظاهر الخالية من الروح والعبادة، ونوع من التصوف ليس إلا إلحاداً وزندقة وخروجاً عن دين الله، وهذا يتمثل في كثير من غلاة الصوفية الذين قالوا بالحلول ووحدة الوجود وإباحة المحرمات، وترك الواجبات. انظر عنهم: اعتقادات فرق المسلمين، ص(٧٢ـ٧٤) والمؤلف =

ويحيى بن عمار: «أحببتُ أن أوصي أصحابي بوصية من السنة، وأجمع ما كان عليه أهل الحديث وأهل المعرفة والتصوف من المتقدمين والمتأخرين». فذكر أشياء في الوصية. إلى أن قال فيها: «وأن الله استوى على عرشه بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل، والاستواء معقول، والكيف مجهول، وأنه مستوٍ على عرشه، بائن من خلقه، والخلق بائنون منه، بلا حلول ولا ممازجة ولا ملاصقة، وأنه عز وجل سميع، بصير، عليم، خبير، يتكلم، ويرضى، ويسخط، ويضحك، ويعجب، ويتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكًا، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا كيف شاء بلا كيف ولا تأويل، فمن أنكر النزول أو تأوَّل فهو مبتدع ضال»[1].

وقال أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني[2] في كتاب «الرسالة في السنة[3]» له: «ويعتقد أصحاب

= تحدث عنهم كثيراً في كتبه. انظر: الفتاوى: (١٠/ ٨١_٨٣، ٣٥٨_٣٦٠، و٢٩٣_٣٠٠)، (١١/ ٥_٢٠) وغيرها من المباحث في نفس المجلد الحادي عشر، (٥/ ٧٩).

(١) أورده الذهبي، كما في مختصر العلو، ص٢٦٢، والمؤلف؛ كما في الفتاوى (٥/ ١٩١)، وابن القيم في: اجتماع الجيوش الإسلامية، ص٢٧٦.

(٢) هو: الإمام أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد بن إسماعيل الصابوني، ولد بنيسابور سنة ٣٧٣هـ ومات فيها سنة ٤٢٩هـ، وهو من أهل العلم والفضل، ومن مقدمي أهل الحديث بخراسان. انظر: شذرات الذهب (٣/ ٢٨٢_٢٨٣)، وطبقات الشافعية (٤/ ٢٧١_٢٩٢).

(٣) انظر: مجموعة الرسائل المنيرية، رسالة (عقيدة السلف وأصحاب الحديث =

الحديث، ويشهدون أن الله فوق سمواته على عرشه كما نطق به كتابه[1]/ وعلماء الأمة وأعيان الأئمة من السلف لم يختلفوا أن الله تعالى على عرشه، وعرشه فوق سمواته»[2].

٤٠٠/ب

وقال أبو بكر البيهقي[3] في كتاب الاعتقاد، له، في باب القول في الاستواء: «قال الله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الفرقان: ٥٩] ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ٦١] ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] أراد فوق السماء كما قال: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] يعني على جذوع النخل[4]. وقال: ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢] يعني على الأرض. وكل ما علا فهو سماء، والعرش على السموات، فمعنى الآية: أأمنتم من

= للصابوني (١/ ١٠٩-١١٠).

(١) في الرسالة: كما نطق به كتابه في قوله عز وجل: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ...﴾ الآية. وذكر بعض آيات الاستواء.

(٢) من قوله: «وعلماء الأمة ... إلخ» لم أجده في الرسالة بهذا النص، وفيها معنى ذلك، وقد أورد الذهبي هذا القول عن الصابوني، كما في مختصر العلو، ص٢٦٥.

(٣) هو: الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين بن على البيهقي الشافعي، شيخ خراسان ومن أئمة المحدثين، له مصنفات جليلة منها: السنن الكبرى، وغيره، ولد سنة ٣٨٤هـ وتوفي سنة ٤٥٨هـ. انظر: تذكرة الحفاظ (٣/ ١١٣٢)، وشذرات الذهب (٣/ ٣٠٤، ٣٠٥).

(٤) لفظ: يعنى على جذوع النخل، ساقطة من ط.

على العرش؟ كما صرح به سائر الآيات» وقال[١]: «فيما كتبنا من الآيات دلالة على إبطال قول من زعم من الجهمية بأن الله بذاته في كل مكان. وقوله[٢]: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ إنما أراد بعلمه لا بذاته»[٣].

وقال أبو عمر بن عبد البر[٤] لما تكلم على حديث النزول قال[٥]: «هذا حديث ثابت من النقل صحيح الإسناد، لا يختلف أهل الحديث في صحته، وهو منقول من طرق سوى هذه من أخبار العدول عن النبي ﷺ، وفيه دليل على أن الله في السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة، وهو من حجتهم على المعتزلة[٦] في قولهم إن الله في كل مكان»[٧]. قال: «والدليل على صحة قول أهل الحق قول الله تعالى». وذكر

---

(١) بعد الكلام السابق بحوالي نصف صفحة، بنفس النص الذي أورده المؤلف هنا.

(٢) في الأصل لفظ: «وهو قوله»، وأظن الزيادة خطأ من الناسخ.

(٣) كتاب الاعتقاد، باب (القول في الاستواء) ص٤١، ٤٢.

(٤) هو: الإمام يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، قال عنه الذهبي: «الإمام شيخ الإسلام حافظ المغرب» مات سنة ٤٦٣هـ. انظر: تذكرة الحفاظ (٣/ ١١٢٨)، وشذرات الذهب (٣/ ٣١٤).

(٥) الكلام الآتي عن ابن عبد البر موجود في كتاب التمهيد، له، في الحديث عن بعض طرق حديث النزول المروي عن أبي هريرة، والكلام هو بنصه تقريباً وفيه فروق يسيرة. انظر: التمهيد (٧/ ١٢٨)، وص(١٢٩).

(٦) في التمهيد: وهو من حجتهم على المعتزلة والجهمية، والمقصود بالمعتزلة هم: جهمية المعتزلة.

(٧) في التمهيد: بعدها وليس على العرش.

بعض الآيات[1]. إلى أن قال: «وهذا أشهر وأعرف عند العامة والخاصة من أن يحتاج إلى أكثر من حكايته؛ لأنه اضطرار لم يوقفهم[2] عليه أحد، ولا أنكرهُ عليهم مسلم».

وقال أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري[3] الملقَّب شيخ الإسلام في «كتاب الصفات» له«باب إثبات استواء الله على عرشه فوق السماء السابعة بائنًا من خلقه من الكتاب والسنة» فذكر رحمه الله دلالات ذلك من الكتاب والسنة. إلى أن قال: «ففي أخبار شتى أن الله تعالى فوق السماء السابعة على العرش بنفسه، وهو ينظر كيف يعملون، وعلمه وقدرته واستماعه ونظره ورحمته في كل مكان»[4].

وهذا باب واسع لا يحصيه إلا الله تعالى؛ فإن الذين نقلوا إجماع السلف، أو إجماع أهل السنة، أو إجماع الصحابة والتابعين على أن الله فوق العرش، بائن من خلقه، لا يحصيهم

---

(١) من كتاب التمهيد له من ص (١٢٩-١٣٤) (نفس الجزء السابع).

(٢) في ص ١٣٤، بالنص الذي أورده المؤلف هنا، إلا أن في قوله: «لم يوقفهم» ففي التمهيد: «لم يؤنبهم». وقول ابن عبد البر هذا أورده الذهبي كما في مختصر العلو، ص٢٦٨ بنفس اللفظ، والمؤلف كذلك في: الفتاوى (٥/ ١٩٣) وفي: درء التعارض (٦/ ٢٥٤/ ٢٥٦).

(٣) هو: الإمام عبد الله بن محمد بن علي بن محمد بن أحمد، الأنصاري، الهروي، أبو إسماعيل (شيخ الإسلام) له مصنفات منها: ذم الكلام، والفاروق، وغيرهما، ولد سنة ٣٩٦هـ وتوفي سنة ٤٨١هـ. انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ٢٤٧)، والذيل على طبقات الحنابلة (١/ ٥٠ـ٦٨).

(٤) أورد الذهبي، كما في مختصر العلو، ص٢٧٨.

إلا الله، وما من أحد من هؤلاء المذكورين إلا وشهرته في الإسلام بالعلم والدين أعظم من أن يتسع لها هذا الموضع، وإن كان بعضهم أفضل من بعض وفي شيء دون شيء، وما زالَ علماء السلف يثبتون المباينة، ويردُّون قول الجهمية بنفيها، مع أن نفيها بالحقيقة أو الزمان لا ينكرهُ أحد، وإنما ينكرون المباينة بالجهة. ثم هم مضطربون في ثبوت المحايثة وعدمها كما تقدم، وإثبات المحايثة أقرب إلى الفطر ابتداءً من نفي المباينة والمحايثة، ولهذا[(١)] كان هذا هو الذي تتظاهر به الجهمية، وإنْ كان منهم من يتأَوَّلُ قوله إنه في كل مكان، بمعنى علمه وقدرته؛ لكن منهم من يقول: إن ذاته في كل مكان. وهو قول طوائف من علمائهم وعُبَّادهم، حتى قالوا[(٢)]: إنه نفس وجود الأمكنة، ومعلوم أن في هذا من الفساد أمورًا كثيرة/ من وصف الله تعالى بالنقائص والعيوب وما هو منزَّه عنه، وقد التزم ذلك جميعه من التزمه من هؤلاء كالاتحادية، وقالوا: إن من كماله أن يكون هو الموصوف بكل مدح وذم ولعن وشتم، وهو الناكح والمنكوح والشاتم والمشتوم وأمثال ذلك مما هو من أعظم الكفرِ والسَّبِّ والشتم والإلحاد والمحادةِ لرب العالمين[(٣)]. فكان السلف

١/٤٠١ أ

---

(١) في ط: فلهذا.

(٢) في ط: حتى إنهم قالوا.

(٣) بيَّن المؤلف في كتابه: حقيقة مذهب الاتحاديين، ص٨٧ (مجموعة الرسائل والمسائل المجلد الثاني) شيئاً من تفصيل مذهبهم فقال: «. . . أن عندهم أن الله ليس رب العالمين ولامالك الملك، أو ليس إلا وجوده، وهو لايكون رب =

يحتجون على الجهمية بما يلزم قولهم من كونه مخالطًا للأجسام المذمومة من النجاسات والشياطين.

وقد أخذ هذه الحجة عنهم من اتبعهم في ذلك من متكلمة الصفاتية ونحوهم، كما ذكر القاضي أبو بكر الباقلاني[1] في غير موضع من كتبه قال: «فإنْ قال قائل: فهل[2] تقولون إن الله في كل مكان؟ قيل له: معاذ الله؛ بل مستوٍ على العرش كما أخبر في كتابه فقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾ [طه: ٥] وقال: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ﴾ [فاطر: ١٠]

= نفسه، وقد صرحوا بهذا الكفر مع تناقضه وقالوا إنه هو ملك الملك بناء على أن وجوده مفتقر إلى ذوات الأشياء فالأشياء مالكة لوجوده» ثم قال: «... إن عندهم أن الله لم يرزق أحداً شيئاً ولا أعطى أحداً شيئاً... وعندهم في الجملة: لم يصل منه إلى أحد لا خير ولا شر.. وأن هذه الأشياء جميعها عين محض وجوده، فليس هناك غير يصل إليه». ثم قال: «ثم على رأي صاحب الفصوص: أن هذه الذوات ثابتة في العدم، والذوات هي أحسنت وأساءت، ونفعت وضرت، وهذا عنده سر القدر. وعلى رأي الباقين: ما ثمّ ذات ثابتة غيره أصلاً، بل هو ذات نفسه بنفسه، ولاعين نفسه بنفسه، وهو المرزوق، المضروب المشتوم» إلى آخر ماذكره في مذهبهم (تعالى الله عما يقولونه) وانظر أيضاً ص١٨٠ (من المجلد الأول من مجموعة الرسائل).

(١) هو: أبو بكر، محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني، القاضي البصري، ثم البغدادي المالكي المتكلم على لسان الأشعري، وهو من أفضل المنتسبين إليه، له تصانيف في الرد على الرافضة والمعتزلة، ومن مؤلفاته: التمهيد، والمقالات والإبانة وغيرها، توفي سنة ٤٠٣هـ. انظر: تبيين كذب المفتري ص (٢١٧ـ٢٢٦)، وتاريخ بغداد (٥/ ٣٧٩ـ٣٨٣)، وسير أعلام النبلاء (١٧/ ١٩٠ـ١٩٣).

(٢) في الأصل: فما، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

وقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ۝١٦﴾ [الملك: ١٦]» وذكر آيات أخر. إلى أن قال: «ولو كان في كل مكان لكان في بطن الإنسان وفمه وفي الحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها، ولَوَجَبَ[1] أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا خلق منها ما لم يكن، وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان، ولَصَحَّ أن يرغب إليه إلى نحو الأرض وإلى خلفنا وإلى يميننا وشمالنا، وهذا قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله[2]».

فذكر بعد ما ذكره من النصوص ثلاث حجج قياسيةٍ عقليةٍ[3]

---

(١) في ط: وَلَوْ وَجَبَ.

(٢) أورده الذهبي، كما في مختصر العلو، ص ٢٥٨، وأشار إلى أنه ذكره في كتاب الإبانة.

(٣) الحجة القياسية: ذكر المؤلف أن أصناف الحجج ثلاثة: حجة القياس، وحجة الاستقراء، وحجة التمثيل. وهذا في معرض ذكره لحجج المناطقة، وبيَّن أن قياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان. انظر: جهد القريحة في تجريد النصيحة، ـ تلخيص السيوطي ضمن كتابه: (صون المنطق، ص٢٨٩. وانظر للمؤلف أيضاً: الرد على المنطقيين، فصل: أقوال المنطقيين في الدليل والقياس، ص١٥٩.

فأهل المنطق يجعلون حجية قياس التمثيل ظنية، وحجية قياس الشمول قطعية. وليس الأمر كذلك، بل إذا أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين كذلك، وحيث لايفيد أحدهما إلا الظن لايفيد الآخر إلا الظن (فحجة قياسهما واحدة) انظر أيضاً في: جهد القريحة، ص٣٣١.

والحجة إذا أطلقت يراد بها: الاستدلال على صدق الدعوى أو كذبها، وهي مرادفة للدليل، وبعض المتكلمين يجعل الحجة نوعين: قياسًا، واستقراءً. انظر المعجم الفلسفي (١/ ٤٤٥). وانظر: ضوابط المعرفة لعبد الرحمن حبنكة (الحجة البرهانية) حيث جعلها تتألف من القياس الذي يفيد اليقين.

تعقيب المؤلف على ما نقله عن الباقلاني

أحدها: أن ذلك يستلزم أن يكون في الأمكنة والأجسام القبيحة المذمومة كالحشوش، وأن يكون في جوف الإنسان وفمه، وهذا مما يعلم الإنسان بفطرته وبديهة عقله أن الله سبحانه منزه عنه، ويعلم[1] بضرورة حسه وعقله أن الله ليس في جوفه، وأن ذاته لا تصلح أن تلاصق النجاسات والأجواف؛ بل ملائكته عليهم السلام مثل جبريل ونحوه قد نزَّههم أن يدخلوا بيتًا فيه كلب أو جنب[2] وإنَّما يحضر الحشوش الشياطين، كما قال النبي ﷺ: «**إن هذه الحُشُوشَ مُحْتَضَرَةٌ**»[3].

---

(١) في ط: يعلم ـ بدون الواو ـ

(٢) ورد في السنة أن الملائكة لاتدخل بيتاً فيه كلب ولاتصاوير فقد روى البخاري في صحيحه عن أبي طلحة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ «لاتدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولاتصاوير» ح/٥٩٤٩ (١٠/ ٣٨٠) فتح الباري كتاب اللباس باب: التصاوير وفي باب: لاتدخل الملائكة بيتاً فيه صورة ح/ ٥٩٦٠ عن ابن عمر (١٠/ ٣٩١).

ورواه مسلم ح/ ٢١٠٤ عن عائشة كتاب اللباس، باب: تحريم تصوير صورة الحيوان (٣/ ١٦٦٤) وح/٢١٠٦ من طرق متعددة، أما عدم دخول الملائكة للبيت الذي فيه جنب فقد رواه أبو داود عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**لا تدخل الملائكة بيتاً فيه صورة ولا كلب ولا جنب**» ح/ ٢٢٧ (١/ ١٥٤) كتاب الطهارة باب: في الجنب يؤخر الغسل رواه في كتاب اللباس ح٤١٥٢ (٤/ ٣٨٤) باب: في الصور. ورواه النسائي أيضاً، باب : في الجنب إذا لم يتوضأ باب، رقم ١٦٨ (١/ ١٤١).

(٣) في الحديث رواه أبو داود عن زيد بن أرقم بلفظ: «**إن هذه الحشوش محتضرة، فإذا أتى أحدكم الخلاء فليقل أعوذ بالله من الخبث والخبائث**» كتاب الطهارة، باب ما يقول الرجل إذا دخل الخلاء ح/٦/ ١٦، ١٧. من طريق شعبة عن قتادة عن النضر بن أنس عن زيد بن أرقم.

=

والحجة الثانية: أنه كان يجب أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا زِيد[1] فيها بالخلق، وينقص بنقصها إذا نقص منها، وهذا على قول من يقول منهم: إنه في كل مكان لا يفضل عن العالم. فإن الأمكنة إذا زادت زاد، وإذا نقصت نقص بالضرورة.

والحجة الثالثة: أن ذلك يوجب دعاءَهُ والرغبةَ إليه إلى جهة السفل واليمين والشمال، وذلك مخالف لإجماع المسلمين؛ لأن [الرغبة هي إليه نفسه حيث كان، فإذا كان في الأرض كما هو فوق العرش كانت الرغبة][2] إليه هنا: كالرغبة إليه هناك.

والأشعري قبله قد احتج في «كتاب الإبانة» المشهور؛ بهذا التنزيه[3]، فاحتج بتنزيهه عن أن يكون مستويًا على الأقذار على

= ورواه ابن ماجة في كتاب الطهارة، باب: ما يقول الرجل إذا دخل الخلاء ح/ ٢٩٦ (١/ ١٠٨) بنفس الطريق، وبنفس اللفظ. ورواه أبو داود الطيالسي رقم ٦٧٩ (ما أسند زيد بن أرقم رضي الله عنه) ورواه الإمام أحمد في مسنده من طريق شعبة عن قتادة عن النضر بن أنس عن زيد بن أرقم به. رواه في عدة روايات بنفس الطريق (٣٦٩، ٣٧٣).

ورواه الحاكم من طريقين؛ من طريق شعبة، ومن طريق سعيد بن أبي عروبة، ثم قال: «كلا الإسنادين من شرط الصحيح» ووافقه الذهبي. (١/ ١٨٧).

وقوله: «**إن هذه الحشوش محتضرة**» الحشوش : جمع حُشّ، وهو موضع قضاء الحاجة. وقوله: «محتضرة» أي يحضرها الجن والشياطين، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَن يَحْضُرُونِ ۝ ﴾ انظر: جامع الأصول لابن الأثير (٤/ ٣١٤)، وكذا في: النهاية في غريب الحديث (١/ ٣٩٠) مادة (حشش).

(١) في الأصل: إذا أزيد ـ بزيادة الألف ـ ورجحت أن الصواب ما أثبته كما في ط.

(٢) ما بين القوسين جميعه ساقط من ط.

(٣) الإبانة عن أصول الديانة: الباب السابع: «ذكر الاستواء على العرش» ص =

منع[1] أن يكون الاستواء هو الاستيلاء، واحتج على نفي كونه في كل مكان بتنزيهه عن أن يكون في النجاسات، وقال[2]: «وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية[3]: إن معنى قوله:[4] ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ أنه استولى وملك وقهر، وأن الله في كل مكان، وجحدوا أن يكون الله على عرشه/ كما قال أهل الحق، وذهبوا في الاستواء على العرش إلى معنى القدرة[5]، ولو كان هذا كما قالوه[6] كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة السفلى؛ لأن الله عز وجل قادر على كل شيء والأرض والسموات وكل شيء في العالم فالله قادر عليه[7]. فلو [كان][8] الاستواء بمعنى الاستيلاء[9] لكان الله مستويًا على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش والأنتان والأقذار؛ لأن الله سبحانه وتعالى قادر على الاشياء كلها[10]،

٤٠١/ب

= (٨٥ـ٩٣) تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، ط. مكتبة دار البيان.

(١) في ط: على المنع.
(٢) الإبانة، ص٨٦.
(٣) الحرورية سيأتي التعريف بهم ص٣٩١.
(٤) في الإبانة: أن قول الله عز وجل
(٥) في الإبانة: وذهبوا في الاستواء إلى القدرة.
(٦) في الإبانة: كما ذكروه.
(٧) في الإبانة: فالله سبحانه قادر عليها، وعلى الحشوش، وعلى كل ما في العالم.
(٨) كان: زيادة من ط ومن الإبانة.
(٩) في الإبانة: فلو كان الله مستوياً على العرش بمعنى الاستيلاء.
(١٠) في الإبانة: قادر على الأشياء كلها مستولٍ عليها.

ولما لم نجد[١] أحدًا من المسلمين يقول: إن الله مستوٍ على الحشوش والأخلية لم يجز أن يكون معنى الاستواء على العرش الاستيلاء الذي هو عام في الأشياء كلها، وَوَجَبَ أن يكون معنى الاستواء يختص بالعرش دون سائر الأشياء» قال[٢]: «وزعمت المعتزلة والجهمية والحرورية أن الله عز وجل في كل مكان، فلزمهم أن يكون في بطن مريم وفي الحشوش[٣]، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

ويقال لهم: إذا لم يكن الله مستويًا على العرش، بمعنى يختص به العرش دون غيره، كما قال ذلك نقلة الآثار، وكان الله في كل مكان فهو سبحانه تحت الأرض، والأرض فوقه[٤] والسماء فوق الأرض، وفي هذا ما يلزمهم أن الله[٥] تحت التحت والأشياء فوقه[٦]، وهو عز وجل فوق الفوق[٧] والأشياء كلها تحته، وهذا يوجب أنه فوق ما تحته وتحت ما فوقه، وهو المحال[٨] الفاسد المتناقض، تعالى الله ربنا جَلَّ جلالَهُ عن ذلك

---

(١) في الأصل: ولما لم يجد، والمثبت من ط، وهو أنسب للمعنى، وفي الإبانة لفظ: ولم يجز عند أحد المسلمين أن يقول . . . إلخ.

(٢) ذكر ذلك بعد الكلام السابق مباشرة.

(٣) لفظ الإبانة: في الحشوش والأخلية. وهذا خلاف الدين.

(٤) في ط: والسماء فوق.

(٥) في ط عبارة: وفي هذا ما يلزمكم أن تقولوا إن الله. . . إلخ.

(٦) في ط: والأشياء فوق.

(٧) في ط: وأنه فوق.

(٨) في ط: العبارة كالتالي: «وفي هذا ما يوجب أنه تحت ما هو فوقه، وفوق ما هو =

علوًّا كبيرًا».

تعقيب المؤلف على ما نقله عن الأشعري

فاحتج أبو الحسن بما يعلم بالاضطرار[1] أنه ليس في الأجواف والحشوش، وخص بطن مريم بالذكر، لأن ذلك مشاركة للنصارى الذين يقولون إنَّ الله حَلَّ في بطن مريم لما تَدرَّعَ اللّاهوت بالنَّاسوت، مع أن هذا حين يَقولُهُ علماءُ النصارى لعامتهم تنكره فطرتهم وتدفعه عقولهم لما يجدون في أنفسهم من العلم الضروري بنفي ذلك؛ فإنهم كما قال النبي ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواهُ يهوِّدانه وينصِّرانه ويُمَجِّسانه**»[2] فالنصارى مولودون على الفطرة التي تنكر ذلك، ولكن الدين الذي وجدوا عليه آباءهم هو الذي أوجَبَ تغيير فطرتهم. وهذه حال هؤلاء الجهمية أجمعين، فما منهم من أحد إلا حين يذكر

= تحته وهذا المحال»... إلخ. وعند مقارنة النص بما في الإبانة وُجِد اختلاف يسير جدًّا وفروق يسيرة. انظر: الإبانة، ص٨٧، ٨٨.

(١) الاضطرار: قد يقصد المؤلف بذلك مايكون طريقه العلم الضروري أو الضرورة العقلية التي لاتحتاج إلى نظر وتأمل، فإن العلم الضروري علم يلزم نفس المخلوق لزوماً لايمكنه معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه، ولايتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب به. انظر: التمهيد للباقلاني، ص٢٦.

(٢) الحديث في الصحيحين وغيرهما عن أبي هريرة (رضي الله عنه) فقد رواه البخاري في كتاب الجنائز، باب إذا أسلم فمات هل يصلى عليه؟ ح١٣٥٨، ١٣٥٩، وفي باب: ما قيل في أولاد المشركين ح١٣٨٥ (٣/ ٢١٩) فتح الباري. ورواه أيضاً في كتاب التفسير باب: ﴿ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾ ح/ ٤٧٧٥ (٨/ ٥١٢) فتح الباري. وفي كتاب القدر، باب: (الله أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عاملين) ح٦٥٩٩ (١١/ ٤٩٣). ورواه مسلم، كتاب القدر، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة ح/ ٢٦٥٨ من عدة طرق. (٤/ ٢٠٤٧-٢٠٤٩).

قول الجهمية تنكره فطرته، وترده ضرورة عقله؛ لكنْ يَتَّبع سادته وكبراءَه في خلاف طاعة الرسول، حتى يغيروا فطرته، لأجل المذهب الذي وَجَدَ عليه أباهُ وأمَّهُ أو من يجري مجرى ذلك من سيدٍ مالكٍ أو معلمٍ أو نحو ذلك.

وهم ـ أعني متكلمة الصفاتية[1] ـ أخذوا ما أخذوه من هذه الحجج عن السلف والأئمة؛ وإن كان في كلام السلف والأئمة مالم يَهْتَدِ إليه هؤلاء من التحقيق.

نقل المؤلف عن الإمام أحمد من كتاب الرد على الجهمية

قال الإمام أحمد فيما كتبه في «الرد على الزنادقة والجهمية»[2]: «ومما أنكرت الجهمية الضُّلَّال أن الله سبحانه على العرش. قلنا: لِمَ أنكرتم أن الله سبحانه على العرش وقد قال سبحانه: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] وقال: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ۝٥٩﴾ [الفرقان: ٥٩]؟ قالوا: هو تحت الأرض السابعة، كما هو على العرش،

---

(١) متكلمة الصفاتية: يقصد بهم المؤلف ابن الباقلاني والأشعري وغيرهما.
وقد ذكر الشهرستاني أن كلمة الصفاتية تطلق على السلف الذين يثبتون الصفات، ويقابلهم المعطلة وهم المعتزلة الذين ينفون الصفات. انظر موسوعة الملل والنحل للشهرستاني ص٣٩. وقد يطلق أهل السنة هذا اللقب على سائر المتكلمين الذين يثبتون بعض الصفات وينفون بعضها.. انظر الصواعق المرسلة لابن القيم ص(١٣٧٠) المجلد الرابع.
وقد ذكر الشهرستاني أن سمة الصفاتية انتقلت إلى الأشاعرة، وقد أطلق عليهم أنهم من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام كالكلابي والقلانسي والمحاسبي. انظر: موسوعة الملل، ص٤٠.

(٢) الرد على الجهمية، ص ٩٢ (ضمن عقائد السلف).

٤٠٢/أ

فهو على العرش وفي/ السموات وفي الأرض، وفي كل مكان، لا يخلو منه مكان، ولا يكون في مكان، وتَلَوْا آياتٍ من القرآن ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]. فقلنا: عَرَفَ المسلمون أماكنَ ليس فيها من عِظَمِ الرَّبِّ شيء، فقلنا: أحشاءكم وأجوافَكم وأجوافَ الخنازير والحشوش والأماكن القذرة ليس فيها من عِظَمِ الرب سبحانه وتعالى شيء».

تعقيب المؤلف وتأييده للإمام أحمد فيما نقله

فهذا الذي ذكره الإمام أحمد مُتضمِّن إجماعِ المسلمين، ويتضمن أن ذلك من المعروف في فِطرتهم التي فُطِروا عليها. وقوله: من عِظَمِ الرَّبِّ، كلمةٌ سَديدَة[1]؛ فإنَّ اسمَهُ العظيم يدل على العِظَمِ الذي هو قدره كما بيناه في غير هذا الموضع. وذَكَرَ الأحشاش والأجواف؛ لأنَّ علم المسلمين بذلك ببديهة[2] حسهم وعقلهم، ولأن في ذلك ما يجب تنزيه الرب عنه؛ إذ كان من أعظم كفر النصارى دعواهم ذلك في واحد من البشر؛ فكيف من يدعيه في البشر كلهم؟ وكذلك ما ذَكَرَهُ من أجواف الخنازير والحشوش والأماكن القذرة، فإنَّ هذا كما تقدم مما يعلم بالضرورة العقلية الفطرية أنه يجب تنزيه الرب وتقديسه، أن يكون فيها أو ملاصقًا لها أو مماسًّا.

---

(١) في ط: كلمة شديدة.

(٢) البديهة: قال الأزهري فيما حكاه عن ابن الأعرابي: «بَدَهَ الرجل إذا أجاب جواباً سديداً على البديهة بلا تروية فيه» تهذيب اللغة(٦/ ٢٢٠). وقال ابن منظور في لسان العرب: (١/ ١٧٧) مادة (بَدَهَ): «البَدْهُ والبُدْهُ والبديهة والبداهة: أول كل شيء، وما يفاجأ منه».

وتخصيص هذه الأجسام القذرة والأجواف بالذكر فيه اتباع لطريقة القرآن في الأمثال والأقيسة المستعملة في باب صفات الله سبحانه؛ فإن الإمام أحمد ونحوه من الأئمة هم في ذلك جارون على المنهج الذي جاء به الكتاب والسنة، وهو المنهج العقلي المستقيم، فيستعملون في هذا الباب قياسَ الأولى والأحرى. والتنبيه في باب النفي والإثبات، فما وجب إثباته للعباد من صفات المدح والحمد والكمال فالرَّبُّ أولى بذلك، وما وَجَبَ تنزيه العباد عنه من النقص والعيب والذم، فالرب سبحانه أحق بتنزيهه وتقديسه عن العيوب والنقائص من الخلق، وبهذا جاء القرآن في مثل قوله: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [الروم: ٢٨] وفي مثل قوله: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَٰنِ مَثَلًا﴾ [الزخرف: ١٧] وغير ذلك، فإنه احتج على نفي ما يثبتونه له من الشريك والولد بأنهم ينزهون أنفسهم عن ذلك؛ لأنه نقص وعيب عندهم، فإذا كانوا لا يرضَون بهذا الوصف ومثل السوء، فكيف يصفون ربهم به ويجعلون لله مثل السوء؟! بل للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوءِ، ولله المثلُ الأعلى، ومما يشبه هذا في حقنا قول النبي ﷺ: «**ليس لنا مثل السوء**»[1] ولهذا شبَّه الله من ذمه

---

(١) في الحديث رواه البخاري عن ابن عباس (رضي الله عنهما)، كتاب الهبة، باب: لايحل لأحد أن يرجع في هبته وصدقته ح/ ٢٦٢١ (٥/ ٢٣٥) (فتح الباري) ولفظه: «**ليس لنا مثل السوء، الذي يعود في هبته كالكلب يرجع في قيئه**».
ورواه الترمذي في كتاب البيوع، باب: ما جاء في الرجوع في الهبة ح١٢٩٨ (٣/ ٥٨٣) وفيه لفظ «**مثل السوء**» بضم السين.

=

بالحمار تارةً وبالكلب أخرى[1].

والأقيسة العقلية وهي الأمثال المضروبة كالتي تُسمى «أقيسة منطقية، وبراهينَ عقلية»[2] ونحو ذلك استعمل سلف الأمة وأئمتها منها في حق الله سبحانه وتعالى ما هو الواجب، وهو ما يتضمن نفيًا وإثباتًا بطريق الأولى؛ لأن الله تعالى وغيره لا يكونان متماثلين في شيء من الأشياء، لا في نفي، ولا في إثبات؛ بل ما

= قال في فتح الباري في معنى الحديث (٥/ ٢٣٥): «أي لاينبغي لنا معشر المؤمنين أن نتصف بصفة ذميمة يشابهنا فيها أخس الحيوانات في أخس أحوالها».

(١) يقصد قوله تعالى في سورة الجمعة آية (٥) ﴿ كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ﴾ وقوله تعالى: ﴿ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ... ﴾ الآية(١٧٦) من سورة الأعراف.

(٢) ذكر المؤلف في كتابه الرد على المنطقيين، ص (١٥٠-١٥١) طريقةَ الأنبياء في الاستدلال، وأن المستعمل في القرآن هي الأقيسة العقلية البرهانية المتضمنة لقياس الأولى، وهذا في ذكر دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنية، أما قياس الشمول الذي يستوي أفراده، أو قياس التمثيل المحض فهذا لا يتأتَّى، ولم يستعمل في المطالب العالية، فإن الرب تعالى لامثل له، ولايجتمع هو وغيره تحت كلي يستوي أفراده، فالثابت لغيره من كمالٍ لانقص فيه ثابت له بطريق الأولى، وما تنزَّه عنه غيره من النقائص فتنزُّهُه عنه بطريق الأولى. وقد أفاض المؤلف في شرح هذه المعاني وثبوت أقصى درجات الكمال لله تعالى في رسالته العظيمة (تفصيل الإجمال في ما يجب لله من صفات الكمال) أو الرسالة الأكملية ضمن (مجموع الفتاوى) (٦/ ٦٨-١٤١).

أما ما يفعله طوائف من أهل الكلام في مخالفتهم لهذه الطريقة فهو من الشرك بالله ـ كما سيوضحه المؤلف فيما سيأتي.

كان من الإثبات الذي ثبت لله تعالى ولغيره، فإنه لا يكون إلا حقًّا متضمنًا مدحًا وثناءً وكمالاً، والله أحق به ليس هو فيه مماثلاً لغيره، وما كان من النفي الذي يُنْفَى عن الله وعن غيره، فإنه لا يكون إلا نفي عيب ونقص، والله سبحانه أحق بنفي العيوب والنقائص عنه من المخلوق. فهذهِ الأقيسة العادلة / والطريقة العقلية السلفية الشرعية الكاملة.

٤٠٢/ب

فأما ما يفعله طوائف من أهل الكلام من إدخال الخالق والمخلوق[(١)] تحت قياس شمولي أو تمثيلٍ، يتساويان فيه، فهذا من الشرك والعدل بالله[(٢)]، وهو من الظلم، وهو ضرب الأمثال لله، وهو من القياس والكلام الذي ذمَّه السلف وعابوه، ولهذا ظن طوائف من عامة أهل الحديث والفقه والتصوف أنه لا يتكلم في «أصول الدين» أو لا يتكلم[(٣)] في «باب الصفات» بالقياس

---

(١) في ط: والمخلوقات.

(٢) عدل الشيء ـ بالفتح ـ هو ما كان مساويه وإن كان من غير جنسه كما قال تعالى: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ والصيام ليس من جنس الطعام والجزاء، ولكنه يعادله في القدر، وكقوله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ أي فدية، والفدية ما تعدل بالمَفْدِي وإن كان من غير جنسه، والمعنى المقصود هنا أن ما يفعله بعض طوائف أهل الكلام هو مشابهٌ لما يعمله المشركون من جعلهم لله عدلاً أي ندًّا في الإلهية كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ۝١﴾
أما العدل بالكسر ـ فهو المثل ـ كالحمل إذا كان الشيء يساوي الآخر في قيمته وجنسه. انظر: لسان العرب (٢/ ٧٠٦) باب (عدل) تقول: عندي عدل شاتك، إذا كان عندك شاة مثل شاة من تخاطبه.

(٣) في ط: ولا يتكلم.

العقلي قط[١]. وأن ذلك بدعة وهو من الكلام الذي ذمه السلف، وكان هذا مما أطمع الأولين فيهم لما رأوهم ممسكين عن هذا كله إما عجزًا أو جهلاً، وإما لاعتقاد أن ذلك بدعة وليس من الدين. وقال لهم الأولون: رَدُّكُم أيضًا علينا بدعة؛ فإن السلف والأئمة لم يردوا مثل ما رددتم، وصار أولئك يقولون عن هؤلاء إنهم ينكرون العقليات، وأنهم لا يقولون بالمعقول، واتفق أولئك المتكلمون مع طوائف من المشركين والصابئين والمجوس وغيرهم من الفلاسفة الروم والهند والفرس وغيرهم على ما جعلوه معقولاً، يقيسون فيه الحق تارة والباطل أخرى، وحصل من هؤلاء تفريط وعدوان، ومن هؤلاء تفريط وعدوان، أوجبَ تفرقًا واختلافًا بين الأمة، ليس هذا موضعه[٢].

ودين الإسلام هو الوَسَطُ، وهو الحق والعدل، وهو متضمن لما يستحق أن يكون معقولاً، ولما ينبغي عقله وعلمه، ومُنَزَّه عن الجهل والضلال والعجز، وغير ذلك مما دخل فيه أهل الانحراف. فسلك الإمام أحمد وغيره مع الاستدلال بالنصوص وبالإجماع، مسلكَ الاستدلال بالفطرة والأقيسةِ العقلية الصحيحة المتضمنة للأَوْلَى[٣]؛

---

(١) قط: ساقطة من ط.

(٢) كان المؤلف يحكي مناظرة مقدرة بين طائفتين؛ أحدهما تسلك مسلك التفويض، والأخرى تسلك مسلك التحريف. وكلاهما على جهل وضلال!!

(٣) قياس الأولى أو القياس القطعي هو ما كانت العلة فيه قطعية وكانت العلة أولى، أما إذا كانت العلة ليست بأولى وهي أيضاً قطعية فهذا يسمى قياس المساواة كقياس النبيذ على الخمر.

=

وذلك أن النجاسات مما أمر الشارع باجتنابها والتنزه عنها وتوعد على ذلك بالعقاب، كما قال ﷺ في الحديث الصحيح: «**تنزهوا عن البول، فإن عامة عذاب القبر منه**»[1]. وهذا مما علم بالاضطرار من دين

= ـ ويسمى قياسُ الأولى : القياسَ الجلي، كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف. انظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار (٤/ ١٠٥ـ١٠٦).

والقياس العقلي أو الأقيسة العقلية ـ هي تقابل القياس الشرعي ـ يراد بها: النظر العقلي الصحيح: «وهو ما استجمع شرائط الصحة وأفضى إلى العلم المأمور به شرعاً».

البرهان في أصول الفقه، للجويني ـ بتصرف ـ (٢/ ٧٥١).

وقد ذكر الرازي في المحصول . . (٢/ ٤٤٩) اتفاق أكثر المتكلمين على صحة القياس في العقليات. . وذكر أنواعه وأمثلته. .

وأما مسلك المبتدعة فإنهم ينكرون القياس الشرعي ويذهبون إلى القياس العقلي. . وذكر الجويني أن هذا مذهب النظام وطوائف من الروافض والإباضية والأزارقة ومعظم فرق الخوارج. . فالقياس العقلي من حيث هو يعتبر وسيلة إلى تحقيق الأمر الشرعي فهو حق في نفسه من حيث دلالته.

وقد ذكر الجويني أن مذهب الإمام أحمد والمقتصدين من أتباعه ينهَون عن القياس العقلي. ثم قال مستدركاً بعد ذلك: «فليسوا ينكرون إفضاء نظر العقل إلى العلم، ولكنهم ينهون عن ملابسته والاشتغال به». انظر: البرهان (٢/ ٧٥١).

وأقول: ماأشار إليه المؤلف ـ رحمه الله ـ من مسلك الإمام أحمد في الأقيسة العقلية هي في مقام الرد على الخصم المفتري، وفي مقام تنزيه الله وتعظيمه كما يفعل في مصنفاته في الرد على الزنادقة والجهمية مما يكون أقوى في إبطال ادعاءاتهم وكفرهم وقولهم على الله قولاً عظيماً.

(١) الحديث رواه الدارقطني في سننه، ص٤٧، عن أنس بن مالك. ورواه ابن أبي شيبة في المصنف (١/ ٤٤) وابن ماجة ٣٤٨ والحاكم (١/ ١٨٣) بلفظ: «**أكثر عذاب القبر من البول**» وقال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين ولا أعرف له =

الإسلام، وهي مما فُطرت القلوب على كراهتها، والنفور عنها، واستحسان مجانبتها لكونها خبيثة. فإذا كان العبد المخلوق الموصوف بما شاء الله من النقص والعيب، الذي يجب تنزيهُ الرب عنه، لا يجوز أن يكون حيث تكون النجاسات، ولا أن يباشرها ويلاصقها لغير حاجة، وإذا كان لحاجة يجب تطهيرها، ثم إنه في حال صلاته لربه يجب عليه التطهير. فإذا أوجب الرب على عبده في حال مناجاته أن يتطهر له، ويتنزه عن النجاسة كان تنزيهُ الرب وتقديسهُ عن النجاسة أعظم وأكثر، للعلم بأن الرب أحقُّ بالتنزيه عن كل ما يُنزّه عنه غيره.

وأيضًا فالمعبود أعظم من العابد، وهذا معلوم في بدائِهِ العقول؛ لا سيما وهو سبحانه القدوسُ السلامُ. والقدوسُ مأخوذ من التقديس وهو التطهير، ومنه سُمِّيَ القدوس قدوسًا[1]. والجهمية تدعي أنها تقدسهُ بنفي الصفات، ويسمون كلامهم

= علة» ووافقه الذهبي.

وروي عن أبي هريرة بلفظ: «**استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه**» كما رواه الدارقطني، وروي عن ابن عباس بلفظ: «**عامة عذاب القبر من البول فتنزهوا من البول**» وهو عند الحاكم (١/ ١٨٣ـ١٨٤) وهذه الرواية متكلم فيها، كما أورد ذلك الهيثمي في مجمع الزوائد (١/ ٢٠٧). وأورده السيوطي في الجامع الصغير ح٣٣٦٨ وعزاه للدارقطني عن أنس، وذكر أنه حديث حسن (١/ ٤٥٤).

(١) القدوس: من أسماء الله تعالى. قال الزجاجي في كتاب اشتقاق أسماء الله ص٢١٤: «القدوس، فعول، من القدس وهو الطهارة، ومنه قيل: الأرض المقدسة».

١/٤٠٣ «تأسيس التقديس»/ ومنهم من يقول بمخالطته للنجاسات، والباقون يلتزمون ذلك، فهم منجِّسون لا مقدسون! ومِن أنكرِ الأمور في بدائِهِ العقول أن يكون العابد واجبًا عليه التنزيه عن النجاسات التي تخرج منه، مع أن المعبود مختلط بها ملاصق لها[١]. وإذا كان العلم بأن الرب سبحانه أحق بالتنزيه والتعظيم من العبد، والمعبود أحق بذلك من العابد، كان هذا القياس وأمثاله من أظهر الأقيسة في بديهة العقول؛ بل قد قال تعالى لخليله: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ﴿٢٦﴾﴾ [الحج: ٢٦].

فإذا أمر عبده بتطهير بيته ـ الذي يُطافُ به، ويصلَّى فيه وإليه، ويعكف عنده[٢] ـ من النجاسة: أَلَمْ يكن هو أحق بالطيب والطهارة والنزاهة من بيته، وبدن عبده وثيابه؟!

ولهذا كان هؤلاء الاتحادية والحلولية يصفونه بما توصف به الأجسام المذمومة، ويصرحون بذلك، وهؤلاء من أعظم الناس

---

(١) في الأصل: عبارة: مع أن المعبود غير مختلط بها ملاصق لها، ورجحت أن الصواب ما أثبته، كما في ط.
قال الحليمي في المنهاج في شعب الإيمان (١/ ١٩٧): «... ومنها القدوس: ومعناه الممدوح بالفضائل والمحاسن، والتقديس مضمن في صريح التسبيح، والتسبيح مضمن في صريح التقديس؛ لأن نفي المذام إثبات للمدائح». وانظر: الأسماء والصفات للبيهقي، ص٥٥.

(٢) في الأصل: ويعكف عنه، والعبارة غير مستقيمة، والتصويب من ط، كما رجحته.

كفرًا وشتمًا لله وسبًّا لله؛ سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا[١].

وحصل بما ذكره الأئمة أن هؤلاء الجهمية أصل قولهم الذي به يُمَوِّهون على الناس إنما هو التنزيه، ويسمون أنفسهم «المُنَزِّهون» وهم أبعد الخلق عن تنزيه الله، وأقرب الناس إلى تنجيس[٢] تقديسه، وهذا يظهر بوجوهٍ كثيرةٍ؛ لكن المذكور هنا كونهم يقولون: إنه في كل مكان من الأمكنة النجسة القذرة؛ فَأَيُّ تنزيهٍ وتقديسٍ يكون مع جعلهم له في النجاسات والقاذورات والكِلَابِ والخنازير؛ بل وتصريحهم بذلك، حتى حدثني من شَهِدَ أَحذقَ محقِّقيهم التلمساني[٣] وآخر من

---

(١) في حاشية الأصل: كتب عبارة على شكل عنوان: «ذكر الاتحادية». وهو عادةً من فعل الناسخ.

(٢) في ط: لتنجيس.

(٣) هو: أبو الربيع، عفيف الدين، سليمان بن علي بن عبد الله بن على بن يس العابدي الكومي ثم التلمساني، قال الذهبي في العبر (٣/ ٣٧٣): «أحد زنادقة الصوفية، وقد قيل له مرة: أأنت نصيري؟ فقال النصيري: بعض مني» وقال ابن كثير في البداية (١٤/ ٣٤٥): «. . .وقد نُسِبَ هذا الرجل إلى عظائم في الأقوال والاعتقاد في الحلول والاتحاد والزندقة والكفر المحض» فهو من القائلين بالوحدة المطلقة، من مصنفاته: شرح أسماء الله الحسنى، توفي سنة ٦٩٠هـ. والكلام الذي نقله المؤلف عنه لم أجده، وقد ذكر في منهاج السنة (٢/ ٦٢٦، ٦٢٧) عن التلمساني أنه ذهب إلى النصيرية، وصنَّف لهم كتاباً، وهم يعظِّمونه جدًّا وقال: «حدثني نقيب الأشراف عنه أنه قال: قلت له : أنت نصيري؟ قال: نصير جزء مني: والنصيرية يعظمونه غاية التعظيم» وانظر: درء التعارض (١/ ٣١٩).

طواغيتهم، وقد اجتاز بكلب جَرِبٍ ميتٍ، فقال ذلك للتلمساني: وهذا الكلب أيضًا ذلك؟ فقال: أَوَ ثَمَّ شيء خارج عن الذات؟

وهذا التلمساني هو وسائر الاتحادية كابن عربي الطائي[1] صاحب «الفصوص» وغيره وابن سبعين[2]، وابن الفارض[3] والقونوي[4] صاحب ابن عربي شيخ التلمساني وسعيد

---

(١) في الأصل: كابن العربي، والتصويب من ط، وهو الموافق لترجمته.

(٢) ابن سبعين: هو عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن سبعين العتكي الغافقي، نزل بجاية ثم مكة، وهو من المتصوفة المشهورين ومن زهاد الفلاسفة ومن القائلين بوحدة الوجود، ولد سنة ٦١٣هـ وتوفي سنة ٦٦٩هـ. انظر عنه: عنوان الدراية، للغبريني، ص ٢٣٧، وفوات الوفيات (٢/ ٢٥٣ـ٢٥٥)، ولسان الميزان (٣/ ٣٩٢)، وشذرات الذهب (٥/ ٣٢٩).

(٣) ابن الفارض: هو أبو حفص، عمر بن أبي الحسن بن المرشد بن علي، المعروف بالشرف ابن الفارض، حموي الأصل، مصري المولد والوفاة، قال الذهبي في السير (٢٢/ ٣٦٨): «صاحب الاتحاد الذي قد ملأ به التائية» . وهو من البارزين والمجيدين لصناعة الشعر في عصره، ومطلع التائية:

«نعم بالصبا قلبي لأحبتي فياحبذا ذاك الشذا حين هبت»

ويقول في الميزان (٣/ ٢١٤): «ينعق بالاتحاد الصريح في شعره».

وانظر: لسان الميزان (٤/ ٣١٧ـ٣١٩) ، ووفَيات الأعيان (٣/ ٤٥٤)، والبداية والنهاية (١٣/ ١٥٤)، وانظر للمؤلف (مجموعة الرسائل والمسائل) (١/ ٩٧) ومصرع التصوف للبقاعي، ص٥٥.

(٤) هو: محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف، القونوي، الرومي، صدر الدين، وملقب بـ (الصدر القونوي) صوفي من كبار تلاميذ ابن عربي، وهو من القائلين بالوجود المطلق، مات سنة ٦٧٢هـ بـ(قونية). انظر عنه: جامع كرامات الأولياء للنبهاني (١/ ١٣٣)، وهدية العارفين (٢/ ١٣٠ـ١٣١)، والأعلام (٦/ ٣٠)، ومعجم المؤلفين (٦/ ٤٣).

الفرغاني[١] إنما يَدَّعون الكشف والشهود لما يخبرون عنه، وأن تحقيقهم لا يوجد بالنظر والقياس والبحث، وإنما هو شهود الحقائق وكشفها[٢]، ويقولون: ثبت عندنا في الكشف ما يناقض

---

(١) الفرغاني: نسبة إلى أحد موضعين: أحدهما فرغانة وهي ولاية وراء الشاش من بلاد المشرق وراء نهر سيحون وجيحون، والموضع الثاني نسبة إلى فرغان قرية من قرى فارس. انظر: الأنساب (٤/ ٣٦٧). وأما سعيد هذا فلم أقف على ترجمته.

(٢) طريقة الكشف والشهود هي ما يعوِّل عليه الصوفية مما يسلكونه من طرق يسمونها التصفية لإدراك بغيتهم ونيل مطلوبهم كما يزعمون في الأمور الشرعية، ويعتمدون في ذلك على ذوقهم وكشفهم، فيقولون: إن ما عرفته بنور بصيرتك فقرره، وما لم تعرفه أوِّله. هذا ما قرره المؤلف عن حال بعض الصوفية كالغزالي ونحوه ممن يسلك مسلك التصفية والذوق كما ذكر عن الغزالي في الإحياء. انظر: درء التعارض (٥/ ٢٤٠، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٨).

ثم بين المؤلف الطريق الصحيح للعلم الصحيح وهو ما أخبر الله به ورسوله ﷺ وهو الصدق الموافق لما الأمر عليه في نفسه ومن خالف ذلك فقد وصفه بقوله: «. . . وأن ما عارض أخباره من الأمور التي يحتج بها المعارضون ويسمونها عقليات، أو برهانيات، أو وجديات، أو ذوقيات، أو مخاطبات، أو مكاشفات، أو مشاهدات، أو نحو ذلك من الأمور الدهاشات، أو يسمون ذلك تحقيقاً، أو توحيداً، أو عرفاناً، أو حكمة حقيقية ، أو فلسفة، أو معارف يقينة، ونحو ذلك من الأسماء التي يسميها بها أصحابها، فنحن نعلم علماً يقيناً لايحتمل النقيض أن تلك جهليات ، وضلالات، وخيالات، وشبهات مكذوبات وحجج سوفسطائية، وأوهام فاسدة». انظر: الدرء (٥/ ٢٥٥،٢٥٦) وكذلك ص (٣٣٨ـ٣٧٠).

وأحوال العلم اللَّدُنِّي عن المتصوفة ثلاثة: المحاضرة ابتداءً وهي حضور القلب، ثم المكاشفة: وهي حضور القلب بنعت البيان غير مفتقر إلى تأمل الدليل، ثم المشاهدة: وهي حضور الحق من غير بقاء تهمة. انظر: الرسالة القشيرية في علم التصوف لأبي القاسم القشيري، ص٤٠.

صريح العقل. ويقولون لمن يُسْلِكُونهُ: لابد أن يجمع بين النقيضين، وأن يخالف العقل والنقل. ويقولون: القرآن كله شرك، وإنما التوحيد في كلامنا. ويقولون: لا فرق عندنا بين الأخوات والبنات والزوجات؛ فإنَّ الوجود واحد؛ لكنْ هؤلاء المحجوبون، قالوا حرام. فقلنا: حرام عليكم[1]. ومن شعر هذا التلمساني قبحه الله:

يا عاذلي أنت تنهاني وتأمرني ... والوجدُ أصدقُ نهَّاءٍ وأمَّارِ

فإن أُطِعْك وأعصي الوجد عدت عمي ... عن العيان إلى أوهام أخبار

وعينُ ما أنت تدعوني إليه إذا ... حقَّقته تره المنهيَّ يا جاري

يقول: أنت تدعوني إلى [أن][2] أعبد الله ولا أعبد غيره، وما ثم غيره؛ بل هو الذي تظنه غيرًا. وقد / بسطت الكلام على ذلك في غير هذا الموضع[3].

٤٠٣/ب

---

(١) انظر: الصفدية: للمؤلف، حيث أورد ذلك (١/ ٢٤٥).

(٢) زيادة من: ط.

(٣) كتابات المؤلف عن مسلك ابن عربي في ادعائهم للكشف والشهود ومن تبعه ممن قال بالوجود المطلق، كتاباته عنهم كثيرة وانظر على سبيل المثال: درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢٤٠) و(٦/ ١٥٢) وما بعدها و(١/ ١٦٣) وما بعدها. والصفدية (١/ ١١٥) و (١/ ٢٤٤)، وبغية المرتاد، ص٣٩٤ وما بعدها، ومنهاج السنة (١/ ٣٦٦) وما بعدها و(٢/ ٦٢٦) وما بعدها، حقيقة مذهب الاتحاديين، ص٢٣ وما بعدها.

وقوله: الوَجْد: بفتح الواو وسكون الجيم، بداية الوجد هو التواجد، فالتواجد استدعاء الوجد بضرب اختيار، وجَعَلَ الصوفية الوجد حالة تصادف القلب وتَرِدُ عليه بلا تعمد وتكلف. قال بعض مشائخ الصوفية: الوَجد: المصادفة، والمواجيد ثمرات الأوراد، فكل من ازدادت وظائفه ازدادت من الله لطائفة.

انظر: الرسالة القشيرية، ص٣٤.

أصل ذلك أن علم الإنسان كله إنما يحصل بطريق الإحساس والمشاهدة الباطنة والظاهرة، أو بطريق القياس والاعتبار العقلي، أو بطريق السمع والخبر والكلام، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ۝٣٦﴾ [الإسراء: ٣٦] والعبد الصادق[١] يحصل له من المشاهدة الباطنة ما ينكشف له به أمور كانت مغطاةً عنه، ويفهم من كلام الله ورسوله والسلف معانيَ يشهدها لم يكن قبل ذلك يشهدها؛ بل يظهر له قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ ثم قال: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ۝٥٣﴾ [فصلت: ٥٣] أي: أو لم يكفِ بشهادته وعلمه التي أخبرهم عنها في كتابه؟

وهؤلاء المنافقون المرتدون الزنادقة ومن وقع في بعض ضلالاتهم من الغالطين الضالين هم في الشهود الذي يحصل لهم، ويجعلونَهُ من جنس شهود المؤمنين، مثل ما هم في المخاطبة التي تقع لهم، ويجعلونها من جنس مخاطبة المؤمنين، التي قال فيها النبي ﷺ: «**إنه قد كان[٢] في الأمم محدثون، فإنْ يكن في أمتي أحدٌ فعمر**» وقد رواه البخاري في صحيحه[٣] من

---

(١) في ط: والعبد الصالح.

(٢) في ط: إنه كان.

(٣) رواية البخاري للحديث قال: حدثنا يحيى بن قزعة، حدثنا إبراهيم بن سعد عن أبيه عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لقد كان فيمن كان قبلكم من الأمم محدثون، فإن يكن في أمتي أحد فإنه عمر**».

=

حديث إبراهيم بن سعد[1] عن أبيه[2] عن أبي سلمة[3] عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: قال البخاري: ورواه زكريا ابن أبي زائدة[4]، عن سعد، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن عائشة، عن النبي ﷺ أنه كان يقول: **«قد كان يكون في الأمم قبلكم محدثون، فإن يكن في أمتي منهم أحد، فإن عمر بن الخطاب منهم»** قال ابن وهب[5]: تفسير «محدثون» ملهمون. قال

= ورواه البخاري معلقاً عن زكريا بن أبي زائدة عن سعد عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: **«لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل رجال يكلمون من غير أن يكونوا أنبياء، فإن يكن في أمتي منهم أحد فعمر»**. كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب: مناقب عمر بن الخطاب (٤/ ٢٠٠).

(١) وإبراهيم هو: ابن سعد بن عبد الرحمن بن عوف الزهري أبو إسحاق المدني، قال ابن حجر في التقريب (١/ ٣٥): «نزيل بغداد، ثقة حجة، تكلم فيه بلا قادح، من الثامنة، مات سنة خمس وثمانين».

(٢) وأما أبوه فهو: سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف، قال ابن حجر: «وكان ثقة فاضلاً عابداً، من الخامسة، مات سنة خمس وعشرين، وهو ابن اثنتين وسبعين سنة» تقريب التهذيب (١/ ٢٨٦).

(٣) وأبو سلمة بن عبد الرحمن قيل اسمه عبد الله وقيل إسماعيل بن عبدالرحمن بن عوف الزهري المدني، قال ابن حجر: «ثقة مكثر، من الثالثة، مات سنة أربع وتسعين ومولده سنة بضع وعشرين» التقريب (٢/ ٤٣٠).

(٤) وزكريا بن أبي زائدة بن ميمون بن فيروز الهمداني، أبو يحيى الكوفي، قال ابن حجر: «ثقة وكان يدلس، من السادسة، مات سنة سبعٍ أو ثمانٍ أو تسعٍ وأربعين». انظر التقريب (١/ ٢٦١)، والتهذيب (٣/ ٣٣٠).

(٥) وابن وهب هو: عبدالله بن وهب بن مسلم القرشي، أبو محمد الفقيه ثقة حافظ عابد ـ كما قاله ابن حجر ـ من التاسعة، مات سنة سبع وتسعين، وله اثنتان وسبعون سنة. التقريب (١/ ٤٦٠)، والتهذيب: (٦/ ٧١).

أبو مسعود الدمشقي[1] الصواب من حديث إبراهيم بن سعد، عن أبي هريرة كما ذكره البخاري. وأما حديث ابن عجلان[2] عن سعد، فإنه يقول فيه عن عائشة،[كذلك رواه عنه الناس، ولا أعلم أحدًا تابع ابن وهب عن إبراهيم بن سعد في قوله عن عائشة[3]][4].

---

(١) وأبو مسعود الدمشقي هو: إبراهيم بن محمد بن عبيد الدمشقي، الحافظ مصنف كتاب الأطراف على الصحيحين، وهو واحد ممن برز في هذا العلم، وكان ورعاً صدوقاً ديناً، وله عناية بالصحيحين، ورحل كثيراً توفي سنة ٤٠١هـ وقيل ٤٠٠هـ. انظر: تذكرة الحفاظ (٣/١٠٦٨)، وشذرات الذهب (٣/١٥٨)، ومعجم المؤلفين (١/١٠١).

(٢) وابن عجلان هو: محمد بن عجلان المدني، قال ابن حجر: «صدوق إلا أنه اختلطت عليه أحاديث أبي هريرة، من الخامسة، مات سنة ثمانٍ وأربعين». التقريب (٢/١٩٠)، والتهذيب (٩/٣٤١). وقوله في الحديث «محدثون» معناها: ملهمون، كما عزاه المؤلف لابن وهب. انظر: صحيح مسلم (٤/١٨٦٤) حيث أورد ذلك عنه: قال ابن الأثير: «أراد بقوله محدثون: أقواماً يصيبون إذا ظنوا وحدسوا؛ فكأنهم قد حدثوا بما قالوا. وجاء في الحديث تفسيره أنهم «ملهمون» والملهم الذي يلقى فى نفسه الشيء فيخبر به حدساً وظنًّا وفراسة، وهو نوع يختص الله به من يشاء من عباده الذين اصطفى مثل عمر رضي الله عنه» انظر: جامع الأصول (٨/ ٦١٠). وانظر زيادة في تعريف ذلك فتح الباري (٧/ ٥٠)، ومدارج السالكين (١/ ٣٩).

(٣) ما بين القوسين جميعه ساقط من ط.

(٤) وتعليق المؤلف على الحديث يتلخص فيما يلي: أن ابن وهب خالف أصحاب ابن سعد حيث ذكر أن الحديث روي من طريق إبراهيم بن سعد عن أبيه عن أبي سلمة عن عائشة، والمحفوظ هو عن أبي هريرة كما هي رواية البخاري كما صوَّب ذلك أبو مسعود الدمشقي، ولم يتابع ابن وهب عن ابن سعد عن عائشة فإن المحفوظ من طريق ابن عجلان عن سعد عن عائشة فيكون المعروف =

والمخاطبة التي تقع لهؤلاء المنافقين والغالطين المتشبهين بالمؤمنين هي من الشياطين التي تنزل على أمثالهم من كل أفَّاكٍ أثيم، ومن حديث النفس؛ ولهذا يكثرون من الشعر والكهانة التي يقترن(1) بأهلها الشياطين كثيرًا، قالوا لابن عمر ولابن عباس: إن المختار يزعم أنه ينزل عليه، فقال: صدق: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَاطِينُ ﴿٢٢١﴾﴾ [الشعراء: ٢٢١] وقالوا للآخر: إنه يزعم أنه يوحى إليه، فقال: صدق: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾ [الأنعام: ١٢١] فلهم وحي وتنزيل؛ ولكن من الشياطين، كما تنزل على أشباههم من السحرة والكهان، وبينهم قدرٌ مشترك في كثيرٍ من الأمور(2).

= والصواب عن إبراهيم بن سعد عن أبي هريرة لا عن عائشة. راجع الالتزامات والتتبع للدارقطني ص١٦٥ـ١٦٨، تأليف الشيخ/ مقبل الوادعي، و فتح الباري (٧/ ٥٠).

وقد رواه مسلم عن عائشة من طريق ابن وهب عن ابن سعد، وهذا مما استدركه عليه الدارقطني وقال: المشهور عن إبراهيم بن سعد عن أبيه عن أبي سلمة. انظر: شرح النووي على صحيح مسلم (١٥/ ١٦٦) ولفظ مسلم: «**قد كان يكون في الأمم قبلكم محدثون فإن يكن في أمتي منهم أحد فإن عمر بن الخطاب منهم**» (٤/ ١٨٦٤) ح ٢٣٩٨.

(1) في الأصل يغترون، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(2) أثر ابن عباس هذا رواه ابن جرير في تفسيره (٨/ ٢٠) بإسناده عن أبي زميل قال: «كنت قاعداً عند ابن عباس، فجاءه رجل من أصحابه، فقال: يا ابن عباس، زعم أبو إسحاق أنه أوحي إليه الليلة؛ يعنى: المختار بن أبي عبيد، فقال ابن عباس: صدق، فنفرت فقلت: يقول ابن عباس صدق، فقال ابن عباس هما وحيان: وحي الله ووحي الشيطان، فوحي الله إلى محمد، ووحي الشيطان إلى أوليائهم، =

وأما المشاهدة فإن أحدهم يشهد بباطنه الوجود المطلق الساري في الكون كله، الذي لا يختص بشيء دون شيء، وهذا شهود صحيح[1]؛ لكن ضلوا في ظنهم أن ذلك هو الله رب العالمين، وأن ما وراءَ السموات والأرض شيءٌ آخر، حيث يقولون: ما فوق العرش رب، ولا فوق العالم إله.

ويقول أحدهم: لو زالت السموات والأرض زالت حقيقة الله/ فكانوا في هذا الشهود والذوق والوجود، كما ذكرته لمن خاطبته من أهل المعرفة والتحقيق في بيان الشبهة التي ضل بها هؤلاء مع كثرة ما فيهم من العبادة والصدق في ذلك العلم والفضيلة. ٤٠٤/أ

فقلت: هم بمنزلة من شاهد شعاع الشمس، فظن أن ذلك هو الشمس، وليس وراء الشعاع شيء آخر أصلاً، وجحد أن

= ثم قال: ﴿ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ ﴾».

ولم أقف على أثر ابن عمر، ولكن رواه ابن جرير أيضاً بإسناده عن سعيد بن وهب قال: كنت عند عبدالله بن الزبير فقيل له: إن المختار يزعم أنه يوحى إليه، فقال: صدق، ثم تلا: ﴿ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ ﴾ جامع البيان (١٩/ ١٢٦).

والمختار كما صرح به في الرواية: المختار بن أبي عبيد الثقفي. قال ابن حجر في لسان الميزان (٦/٦): «. . الكذاب لاينبغي أن يُرْوَى عنه شيءٌ ؛ لأنه ضال مضل. كان يزعم أن جبريل عليه السلام ينزل عليه» والمختار مات سنة ٦٧هـ، قتله مصعب بن الزبير رضي الله عنه.

(١) شهود صحيح بالنسبة للمخلوقات وأنها موجودة، وأنها ثابتة ومشاهدة، لكن ضلالهم وكفرهم في ظنهم واعتقادهم أن ذلك رب العالمين.

يكون في الوجود شمس غير ما شهده من الشعاع، وهذا مثل بعيد، وإلا فالله سبحانه وتعالى أجلُّ وأعلى وأعظم وأكبر من جميع المخلوقات أن يكون نسبته إليها كنسبة الشمس إلى شعاعها؛ ولكن هذا كما تقدم من باب قياس الأولى؛ فإنه إذا كان من شهد شعاع الشمس ووجدَهُ، فظن أنها عينُ الشمس وحقيقتها من أعظم الجاهلين الضالين، فالذي شهد وجود المخلوقات فاعتقد أن عين وجود رب العالمين هو الأرض والسموات: أعظم جهلاً وضلالاً.

وهؤلاء لم يكن ضلالهم فيما علموه وشهدوه من وجود المخلوقات[1]؛ ولكن في نفي ما لم يشهدوه، وأنكروه من وجود رب السموات، ثم ضلوا فظنوا وجود المخلوق هو وجود خالق الكائنات، فوافقوا فرعون في ذلك النفي، وامتازوا عنه بهذا الإثبات، وهذا حال عامة الكفار وأهل البدع، إنما ضلالهم[2] في التكذيب بما لم يعرفوه من الحق، لا بما علموه من الحق؛ لكن يضمُّون إلى ذلك التكذيب ظنونًا كاذبة، تنشأ عن الهوى، يصدقون لأجلها بالباطل.

وذِكْرُ الأئمة في الرد على الجهمية ما عَلِمَهُ المسلمون بضرورة حسهم وعقلهم ودينهم من تنزيهه عن أن يكون في أجوافهم وأحشائهم أيضًا، مع ما ذكروه من تنُّزهه عن الأنجاس؛

---

(١) في ط: من وجود رب المخلوقات.

(٢) في ط: إنما ضلالتهم.

لأن ذلك أقرب إلى حس الإنسان وبديهة عقله، فكلما كان المعلوم مما يحسه الإنسان، ويعقله بديهة كان أعلم به، لا سيما مع تكرر إحساسه به وعقله له.

وأيضًا فنبهوا بذلك على ما ذكره الله تعالى من كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم، وأنّ الله تعالى حل في بطن مريم؛ فإن هذا تكفير لكل من قال في بشرٍ إنه الله. بطريق الأولى. فمن قال في الوجود كله ذلك أكفر وأكفر؛ ولهذا اجتمع جماعة عظيمة بدمشق في سماع، فأنشد فيه القوّال شعرًا لابن إسرائيل[1] وكان شاعرًا من شعراء الفقراء؛ في شعره إيمان وكفر، وهدى وضلال، وفي شعره كثير من كلام الاتحادية؛ لكن التلمساني وابن الفارض أحذق في الاتحاد منه، فأنشد القوّال له:

وما أنت غير الكون بل أنت عينه ويفهم هذا السر من هو ذايق[2]

وكان هناك شيخ يعرف بالشيخ نجم الدين بن الحكيم صحب الشيخ إسماعيل الكوراني[3] فأنكر ذلك، وتلا قوله تعالى:

---

(١) ابن إسرائيل هو: محمد بن سوار بن إسرائيل بن الخضر بن إسرائيل، نجم الدين، أبو المعالي، الحريري الدمشقي، ولد سنة ٦٠٣هـ، وهو أديب شاعر يجيد صناعة الشعر، وبارع في النظم. قال ابن كثير: «ولكن في كلامه ونظمه ما يشير إلى نوع الحلول والاتحاد على طريقة ابن عربي وابن الفارض وشيخه الحريري، والله أعلم بحاله وحقيقة أمره» توفي بدمشق سنة ٦٧٧هـ. وقد أورد ابن كثير أبياتاً كثيرة من شعره. انظر: البداية والنهاية (١٣/ ٢٩٩ـ٣٠٤).

(٢) أورده المؤلف في: درء التعارض (٦/ ١٧١).

(٣) لم أجد ترجمة ابن الحكيم والكوراني.

﴿ لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ﴾ [المائدة: ٧٢]. والتفت إلى القوّال وقال له: قل:

وما أنت عينُ الكون بل أنت غيرهُ ويشهد هذا الأمر من هو صادق

وهي واقعة مشهورة، حدثني بها غير واحد ممن شهدها، ولقد أحسن هذا الشيخ التالي لهذه الآية في الرد على هذا الشعر، الذي هو من أقوال الملاحدة والاتحادية.

٤٠٤/ب

وأيضًا نبهوا بذلك/ على ضلال من يقول: إنه الله، أو أن الله فيه من أهل الاتحاد والحلول الخاص؛ فإن المسلمين يعلمون بضرورة حسهم وعقلهم أن الله ليس في أجوافهم ولا أحشائهم.

احتجاج الإمام أحمد على الجهمية

ثم احتج الإمام أحمد بالنصوص فقال[1]: «وقد أخبرنا الله أنه في السماء، فقال سبحانه: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ۝١٦ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ﴾ [الملك: ١٦ ـ ١٧] الآية. وقال: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾ [فاطر: ١٠] وقال: ﴿ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ ﴾ [آل عمران: ٥٥] وقال: ﴿ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ ﴾ [النساء: ١٥٨]. وقال: ﴿ وَلَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُۥ ﴾ [الأنبياء: ١٩]. وقال: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۩ ۝٥٠ ﴾ [النحل: ٥٠] وقال: ﴿ ذِى ٱلْمَعَارِجِ ۝٣ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾ [المعارج: ٣ـ٤]. وقال: ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾ [الأنعام:

احتجاجه بالنصوص النقلية

---

(١) في ط: وقال. والنص الآتي من كتاب: الرد على الجهمية، ص٩٣ (ضمن عقائد السلف).

٦١] وقال: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾﴾ [البقرة: ٢٥٥] وقال: فهذا خبرُ الله أخبرنا أنه في السماء»[١].

احتجاجه بالعقل

ثم احتج بحجة أخرى من الأقيسة العقلية، قال[٢]: «ووجدنا كل شيء أسفل مذمومًا، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥] ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ ٱلْأَسْفَلِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [فصلت: ٢٩]».

تعقيب المؤلف على كلام الإمام أحمد في الحجة العقلية

وهذه الحجة من باب قياس الأولى، وهو أن السفل مذموم في المخلوق، حيث جعل الله أعداءَهُ في أسفل سافلين[٣]، وذلك مستقرٌ في فطر العباد، حتى أن أتباع المضلين طلبوا أن يجعلوهم تحت أقدامهم ليكونوا من الأسفلين. وإذا كان هذا مما ينزه عنه المخلوق، ويوصف به المذموم المعيب من المخلوق فالربُّ تعالى أحق أن ينزهَ ويقدس عن أن يكون في السفل أو يكون موصوفًا بالسفل هو أو شيء منه، أو يدخل ذلك في صفاته بوجه من الوجوه؛ بل هو العلي الأعلى بكل وجه، ولهذا يروى عن بشر المريسي أنه كان يقول في سجوده: سبحان ربي

---

(١) في ط نص الكلام: وقال: فقد أخبر الله أنه في السماء، وفي الأصل: فهذا خبر الله أنه في السماء، والمثبت من كتاب: الرد على الجهمية للإمام أحمد، ص٩٣ (ضمن عقائد السلف).

(٢) بعد الكلام السابق (والكلام متصل).

(٣) في ط: في أسفل السافلين.

الأسفل[١]. وكذلك بلغني عن طائفة من أهل زماننا أن منهم من يقول إن يونس عرج به إلى بطن الحوت، كما عرج بمحمد إلى السماء، وأنه قال: «لا تفضلوني على يونس» وأراد هذا المعنى؛ وقد بينا كذب هذا الحديث، وبطلان التفسير في غير هذا الموضع[٢].

---

(١) لم أجد من رواه ـ حسب اطلاعي ـ وقد أورده صاحب شرح الطحاوية، ص ٣٢٨، ط. المكتب الإسلامي.

(٢) أشار المؤلف إلى ذلك كما في: مجموع الفتاوى (٢/ ٢٢٣ـ٢٢٤) وقد نبه المؤلف ـ رحمه الله ـ إلى خطأ من فضل يونس بن متى على النبي محمد ﷺ اعتماداً على رواية «لاتفضلوني على يونس بن متى» فالحديث غير صحيح، وظن بعض الناس استواء حال صاحب المعراج وحال صاحب الحوت.
ولكن الأحاديث جاءت بالنهي العام أن يفضل أحد من المسلمين نفسه على يونس بن متى؛ وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ ٱلْحُوتِ﴾ وقوله: ﴿وَهُوَ مُلِيمٌ ﴿١٤٢﴾﴾ تنبيهاً على أن غير الرسول ﷺ أولى أن لا يفضل أحد نفسه عليه.
ومما ورد في ذلك ما رواه البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «ما ينبغي لأحد أن يكون خيراً من يونس بن متى» وفي رواية أخرى: «لا يقولن أحدكم إني خير من يونس بن متى» كتاب الأنبياء، باب ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٣٩﴾﴾ (٤/ ١٣٢ـ١١٣) وفي الباب أيضاً عن ابن عباس وأبي هريرة رضي الله عنهم قريباً من لفظ ابن مسعود.
وفي بعض الروايات عند البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«قال الله تعالى: لاينبغي لعبد لي، وفي رواية ـ لعبدي ـ أن يقول: أنا خير من يونس بن متى»** وفي رواية للبخاري: **«من قال أنا خير من يونس بن متى فقد كذب»**.
انظر: صحيح البخاري (كتاب التفسير) تفسير سورة الأنعام، باب (قوله: ﴿وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٦﴾﴾ (٥/ ١٩٣) وفي تفسير سورة الصافات، باب قوله: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٣٩﴾﴾ (٦/ ٣٠). ورواه مسلم في =

وهذه الحجة التي احتج بها الأئمة أجود من حجة التناقض التي احتج بها أبو الحسن[1]؛ فإنه يرد على تلك الأسولة ما لم يرد على هذه، حيث يمكن أن يقال: هو يجمع بين ما يتناقض

= كتاب الفضائل، باب في ذكر يونس عليه السلام رقم ٢٣٧٦ (٤/ ١٨٤٦).
فظاهر هذه الأخبار النهي عن أن يفضل أحدٌ من الناس نفسه على يونس بن متى وهذا ظاهر؛ أما قوله: «لا تفضلوني على يونس» فهذا كَذِبٌ على الرسول ﷺ، كما قال في ذلك المؤلف في هذا الموضع، وفي الفتاوى (٢/ ٢٢٤)، وكذلك في شرح الطحاوية ص١٧٢، ط. المكتب الإسلامي.
وقال الألباني في تعليقه أثناء ذكر هذا اللفظ: «لاأعرف له أصلاً بهذا اللفظ» وقد ورد لفظ: «**ولا أقول إن أحداً أفضل من يونس بن متى**» فهذا قد رواه الشيخان في صحيحيهما؛ فقد رواه البخاري في كتاب الأنبياء، باب قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٣٩﴾ ﴾ ومسلم في كتاب الفضائل، باب: من فضائل موسى عليه السلام ٢٣٧٣ (٤/ ١٨٤٤) ومعنى: «**ولا أقول إن أحداً أفضل من يونس بن متى**»: أي لايفضل أحدٌ نفسه على يونس، وليس فيه نهي المسلمين أن يفضلوا محمداً على يونس.
أما ما ذكره المؤلف في تفضيل حال يونس فقد ورد عن بعض الشيوخ وبعض المتكلمين بناء على مذهب التصوف؛ فقد أورد القرطبي في تفسيره (١٥/ ١٢٤) نقلاً عن ابن العربي أن أبا المعالي سئل فيما يخص: هل الباري في جهة؟، فساق القصة ومضمونها: سياق حديث: «لا تفضلوني..» وأن يونس بن متى رمى بنفسه في البحر فالتقمه الحوت فصار في قعر البحر في ظلمات ثلاث ونادى: لاإله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين»، ولم يكن محمد ﷺ حين جلس على الرفرف الأخضر وارتُقِيَ به صُعُداً حتى انتُهِيَ به إلى موضع يسمع فيه صريف الأقلام، وناجاه ربه بما ناجاه به، وأوحى إليه ما أوحى، بأقربَ إلى الله تعالى من يونس في بطن الحوت في ظلمة البحر».

(١) سبق الكلام قريباً عن ذكر حجج أبي الحسن الأشعري في مقام تنزيه الله تعالى وتعظيمه من كتابه الإبانة.

في حق غيره، كما قيل لأبي سعيد الخراز[1]: بماذا عرفت ربك؟ قال: بالجمع بين النقيضين، ثم تلا قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾﴾[2]. وأما هذا القياس؛ قياس الأولى، ووجوب تنزيه الرب عن كل نقص ينزه عنه غيره، ويذم به سواه: فهذا فطري ضروري متفق عليه.

حجة أخرى عقلية للإمام أحمد في الرد على الجهمية وتعقيب المؤلف

ثم ذكر أحمد حجة أخرى عقلية قياسية قال[3]: «وقلنا لهم: أليس تعلمون أن إبليس مكانه مكان، ومكان الشياطين مكانهم مكان[4]؛ فلم يكن الله ليجتمع هو وإبليس في مكان واحد».

---

(١) أبو سعيد الخراز هو: أحمد بن عيسى بن زيد البغدادي أبو سعيد الخراز، من مشايخ الصوفية، ومن قدماء من تكلم في علم الفناء والبقاء، توفي سنة ٢٧٧هـ وقيل ٢٧٩هـ: وقيل ٢٨٦هـ وقيل ٢٩٧هـ انظر عنه وعن مذهبه: الرسالة القشيرية (١/ ١٢٩)، وحلية الأولياء (١٠/ ٢٤٦ـ٢٤٩)، وصفة الصفوة (٢/ ٤٣٥ـ٤٣٨)، وترجمة (٣٠٣)، وشذرات الذهب (٢/ ١٩٢)، وطبقات الصوفية للسلمي، ص ٥٣، ٥٤.

(٢) قال المؤلف في بغية المرتاد، ص٤٠٤ وما بعدها مفصِّلاً معتقد الخراز في هذه المسألة ومقالته بالجمع بين النقيضين قال: «قال أبو سعيد الخراز وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته ينطق عن نفسه بأن الله تعالى لايعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها، فهو الأول والآخر، والظاهر والباطن، فهو عين ما ظهر في حال بطونه، وهو عين ما بطن في حال ظهوره وما ثم من يراه غيره، وما ثم من ينطق عنه، فهو ظاهر لنفسه باطن عنه، وهو المسمى أبو سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات» والمؤلف ينقل ذلك في حكاية كلام ابن عربي في فصوص الحكم. وانظر للمؤلف: جامع الرسائل، المجموعة الأولى، ص ١٦٤ وما بعدها.

(٣) في كتابه: الرد على الجهمية، ص٩٣ و٩٤ (ضمن عقائد السلف).

(٤) في الرد، لفظ «أن إبليس كان مكانه، والشياطين مكانهم، فلم يكن. . . إلخ».

وهذا التنزيه عن مجامعة الخبيث النجس من الأحياء نظيرُ التنزيه عن مجامعة الخبيث النجس من الجمادات؛ ولهذا نهي عن الصلاة في المواطن التي تسكنها الشياطين كالحمام والحش وأعطان الإبل ونحو ذلك[1] وإن كان المكان ليس فيه من النجاسات الجامدة شيء، بل أرواث الإبل طاهرة؛ بل قد ثبت عن النبي ﷺ / في الصحيح من غير وجه، أنه ذكر أن الكلب

٤٠٥/أ

---

(١) مما ورد في ذلك ما رواه الترمذي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ: «**نهى أن يُصلَّى في سبعة مواطن: في المزبلة، والمجزرة، والمقبرة، وقارعة الطريق، وفي الحمام، ومعاطن الإبل، وفوق ظهر بيت الله**».
كتاب الصلاة، باب: (ما جاء في كراهية ما يصلى إليه وفيه» رقم ٣٤٦ (٢/ ١٧٧ـ١٧٨).
وقد وردت أحاديث خاصة في النهي عن الصلاة في بعض الأماكن: منها ما ورد في النهي عن الصلاة في الحمام والمقبرة في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام**». رواه أبوداود رقم ٤٩٢ في الصلاة، باب في: (المواضع التي لا تجوز فيها). ورواه الترمذي رقم ٣١٧ في الصلاة باب (ما جاء في أن الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام) .
ومنها النهي عن الصلاة في الحُش، وقد سبق الحديث في الإخبار أن الحشوش محتضرة، أي تحضرها الجن والشياطين فهو من مساكن الشياطين، فلا تليق أن تكون من أماكن العبادة.
ومنها النهي عن الصلاة في أعطان الإبل؛ فقد ورد فيه حديث البراء بن عازب قال: سئل رسول الله ﷺ عن الصلاة في مبارك الإبل؟ فقال: «**لا تصلوا في مبارك الإبل فإنها من الشياطين**». وسئل عن الصلاة في مرابض الغنم؟ فقال: «**صلوا في مرابض الغنم فإنها بركة**» رواه أبو داود رقم ٤٩٣ كتاب الصلاة، باب النهي عن الصلاة في مبارك الإبل.
وروى أحمد عن عبد الله بن مغفل المزني حديثاً بمعناه، المسند (٤/ ٨٥، ٨٦).

يقطع الصلاة، وخصَّه في الحديث الصحيح بالأسود، وقال إنه شيطان. لما سئل عن الفرق بين الأحمر والأبيض والأسود فقال: «**الأسود شيطان**»(١). وفي الصحيح عنه أنه قال: «**إن الشيطان تفلت علي البارحة، فأراد أن يقطع علي صلاتي، فأمكنني الله منه فأخذته فذعته**»(٢) ولهذا أمر النبي ﷺ بمقاتلة المار بين يدي المصلي، وقال: «إن معه القرين»(٣). فأما مرور

---

(١) روى مسلم عن عبد الله بن الصامت عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا قام أحدكم يصلي، فإنه يستره إذا كان بين يديه مثل آخرة الرحل، فإذا لم يكن بين يديه مثل آخرة الرحل فإن يقطع صلاته الحمار والمرأة والكلب الأسود**» قلت: يا أبا ذر: فما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر من الكلب الأصفر؟ قال: يا بن أخي، سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال: «**الكلب الأسود شيطان**». كتاب الصلاة، باب: قدر ما يستر المصلي (١/ ٣٦٥) رقم ٥١٠.

(٢) رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ: «.. إن الشيطان عرض لي فشد عليَّ يقطع الصلاة عليَّ فأمكنني الله منه فَذَعَتُّهُ، ولقد هممت أن أوثقه إلى سارية حتى تصبحوا فتنظروا إليه فذكرت قول سليمان عليه السلام: رب هب لي ملكاً لاينبغي لأحد من بعدي فرده الله خاسئاً.» كتاب: أبواب العمل في الصلاة باب (ما يجوز من العمل في الصلاة(٢/ ٦١) ورواه مختصراً في كتاب بدء الخلق باب: صفة إبليس وجنوده (٤/ ٩٤).
ومعنى: فذعته أورد البخاري عن النضر بن شميل «فذعته» بالذال: أي خنقته، وفدعته من قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ يُدَعُّونَ..﴾ أي يدفعون. (٢/ ٦٢).

(٣) هذا جزء من حديث رواه مسلم عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ: «إذا كان أحدكم يصلي فلا يدع أحداً يمر بين يديه، فإن أبى فليقاتله فإن معه القرين» كتاب الصلاة باب منع المار بين يدي المصلي ح ٥٠٦ (١/ ٣٦٣).

وقوله: القرين: قال النووي المراد به هو الشيطان، حيث فسر في الرواية =

الإنسي، فقد قال ابن مسعود: إنه يذهب بنصف أجر الصلاة[1].

وأما شيطان الجن فقد قال طائفة من الفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم: إنه يقطع الصلاة إذا علم ذلك، كما يقطعها الكلب الأسود البهيم الذي هو شيطان الدواب[2].

= الأخرى.. (فإن أبى فليقاتله فإنما هو شيطان) فالمار يفعل فعل الشيطان، لأن الشيطان بعيد من الخير وقبول السنة. انظر: شرح النووي على صحيح مسلم (٤/ ٢٢٤).

وقال ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث (٤/ ٥٤) (قرين الإنسان هو مصاحبه من الملائكة والشياطين، فقرينه من الملائكة يأمره بالخير ويحثه عليه، وقرينه من الشياطين يأمره بالشر ويحثه عليه) (٤/ ٥٤) عند قوله: «قد وكل به قرينه..».

(١) روى ابن أبي شيبة في المصنف (١/ ٢٨٢) كتاب الصلاة.. حيث ساق بإسناده عن عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه قال: كان ابن مسعود إذا مر أحد بين يديه وهو يصلي التزمه حتى يرده ويقول: إنه ليقطع نصف صلاة المرء مرور المرء بين يديه». وروى أيضاً عن الأسود قال قال عبدالله: «من استطاع منكم أن لايمر بين يديه وهو يصلي، فليفعل، فإن المار بين يدي المصلي أنقص من الممر عليه». (١/ ٢٨٣).

(٢) أورد هذه المسألة والاختلاف فيها عن أصحاب أحمد: المرداوي في تصحيحه للفروع لابن مفلح مسألة مرور الشيطان هل يقطع الصلاة أم لا؟ انظر الفروع (١/ ٤٧٣).

وأورد الشبلي في كتابه آكام المرجان.. ص٦٤ الباب الثامن والعشرين في بيان قطع الصلاة بمرور شيطان الجن) وذكر روايتين عن الإمام أحمد هل يقطع الصلاة أم لا؟ ونسب هاتين الروايتين عن ابن حامد، وذكر حديث «إن الشيطان تفلت علي البارحة .. إلخ.. ثم قال بعده: يحتمل أن يكون قطعها بمروره بين يديه، ويحتمل أن يكون قطعها بأن يصدر من العفريت فعال يحتاج إلى دفعها بأفعال منافية للصلاة فتقطعها تلك الأفعال».

وفي الباب السابع في بيان أن بعض الكلاب من الجن ص٢٢ وساق حديث قطع =

وأيضًا فالشيطان ملعون رجيم، كما قال تعالى: ﴿وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا ۝١١٧ لَّعَنَهُ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١١٧، ١١٨] وقد أخبر سبحانه وتعالى أن الشياطين ترجم بالشهب لئلا تسترق السمع من الملائكة، فقال تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِزِينَةٍ ٱلْكَوَاكِبِ ۝٦ وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَٰنٍ مَّارِدٍ ۝٧ لَّا يَسَّمَّعُونَ إِلَى ٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ ۝٨ دُحُورًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ ۝٩ إِلَّا مَنْ خَطِفَ ٱلْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ ۝١٠﴾ [الصافات: ٦-١٠].

وقد أمر الله عباده بالاستعاذة من الشيطان فقد قال لكبيرهم في السماء[(١)]: ﴿ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا ۖ لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ ۝١٨﴾ [الأعراف: ١٨] وقد قال النبي ﷺ لبعض عباد الله وهو عمر بن الخطاب: «**ما رآك الشيطان سالكًا فجًّا إلا سلك فجًّا غير فجك**»[(٢)] وقد أخبر الله في كتابه عن هرب الشيطان من

= الكلب الأسود للصلاة وأنه شيطان قال: «فعلل بأنه شيطان وهو كما قال ﷺ فإن الكلب الأسود شيطان والجن تتصور بصورته كثيراً، وكذلك بصورة القط الأسود. لأن السواد أجمع للقوى الشيطانية من غيره وفيه قوة الحرارة. وأورد عن القاضي أبي يعلى في معرض الكلام عن الحديث: «إنما قال ذلك على طريق التشبيه لها بالجن. لأن الكلب الأسود أشر الكلاب وأقلها نفعاً..».

(١) في الأصل: بكبيرهم من السماء، والتصويب من ط، كما رجحته.

(٢) هذا جزء من حديث طويل رواه البخاري ومسلم عن سعد بن أبي وقاص في قصة دخول عمر على النبي ﷺ وعنده نسوة من قريش يسألنه ويستكثرنه وفي نهايته قال ﷺ: «**إيهًا يابن الخطاب والذي نفسي بيده: ما لقيك الشيطان سالكاً فجًّا إلا سلك فجًّا غير فجك.**» هذا لفظ البخاري.

صحيح البخاري في كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ باب مناقب عمر بن =

الملائكة حيث قال: ﴿ وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ ٱلْيَوْمَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَّكُمْ فَلَمَّا تَرَآءَتِ ٱلْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّنكُمْ إِنِّيٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٤٨﴾ ﴾ [الأنفال: ٤٨] فإذا كان ملعونًا مبعدًا مطرودًا عن أن يجتمع بملائكة الله، أو يسمع منهم مايتكلمون به من الوحي، فمن المعلوم أن بعده عن الله أعظم، وتنزه الله وتقديسه عن قرب الشياطين [أولى][(١)]. فإذا كان كثير من الأمكنة مملوءًا. وكان تعالى في كل مكان، كان الشياطين قريبين منه غير مبعدين[(٢)] عنه ولا مطرودين؛ بل كانوا متمكنين من سمع كلامه منه ـ دع الملائكة ـ وهذا مما[(٣)] يعلم بالاضطرار وجوب تنزه الله وتقديسه عنه: أعظم من تنزيه الملائكة والأنبياء والصالحين، وكلامه الذي يبلغه هؤلاء ومواضع عباداته؛ فإن نفسه أحق بالتنزيه والتقديس من[(٤)] جميع هذه الأعيان

= الخطاب (٤/ ١٩٩).

ومسلم في فضائل الصحابة باب من فضائل عمر رقم ٢٣٩٦ (٤/ ١٨٦٣).

ولفظ مسلم: «والذي نفسي بيده مالقيك.. الحديث» وقوله: «إيهاً» قال ابن حجر في مقدمة فتح الباري: (ص٨٣): «إيهاً يابن الخطاب: بكسر الهمزة كلمة تصديق، ومنه قول ابن الزبير: إيهاً والإله، وأما إيهٍ بالكسر والتنوين فكلمة استزادة».

(١) زيادة.

(٢) في الأصل: غير مبعودين، والتصويب من ط، كما رجحته.

(٣) مما: ساقطة من ط.

(٤) في ط: عن.

المخلوقة، ومن كلامه الذي يتلوه هؤلاء.

ثم أجاب الإمام أحمد عن حجتهم. فقال[١]: «وأما معنى قوله تبارك وتعالى[٢]: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] يقول: هو إله من في السموات وإله من في الأرض، وهو على العرش، وقد أحاط بعلمه ما دون العرش[٣]، ولا يخلو[٤] من علم الله مكان؛ ولا يكون علم الله في مكان دون مكان، / ٤٠٥/ب وكذلك قوله[٥] تعالى: ﴿لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴿١٢﴾﴾ [الطلاق: ١٢].

ثم ذكر الإمام أحمد حجة اعتبارية عقلية قياسية لإمكان ذلك هي من «باب الأولى» قال[٦]: «ومن الاعتبار في ذلك: لو أن رجلاً كان في يده[٧] قدح من قوارير صاف وفيه شيء[٨] كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في القدح، فالله سبحانه له المثل الأعلى[٩] قد أحاط بجميع خلقه

---

(١) في كتاب الرد على الجهمية ص٩٤ (عقائد السلف) وهذا الكلام بعد الكلام الذي نقله عنه فيما سبق قبل قليل.
(٢) في الرد على الجهمية: جل ثناؤه.
(٣) في بعض نسخ الرد على الجهمية: أحاط علمه بما دون العرش.
(٤) في ط: لايخلو.
(٥) في الرد: فذلك قوله.
(٦) بعد الكلام السابق مباشرة.
(٧) في الرد.. في يديه.
(٨) في الرد.. وفيه: شراب صافٍ.
(٩) في الرد.. فالله وله المثل الأعلى.

من غير أن يكون في شيء من خلقه».

قلت: وقد تقدم أن كل ما يثبت من صفات الكمال للخلق، فالخالق أحق به وأولى. فضرب أحمد رحمه الله مثلاً، وذكر قياسًا، وهو أن العبد إذا أمكنه أن يحيط بصره بما في يده وقبضته من غير أن يكون داخلاً فيه ولا محايثاً له، فالله سبحانه أولى باستحقاق ذلك واتصافه به، وأحق بأن لا يكون ذلك ممتنعًا في حقه. وذكر أحمد في ضمن هذا القياس لقول[1] الله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ مطابق لما ذكرناه من أن الله له قياس الأولى والأحرى بالمثل الأعلى؛ إذ القياس الأولى والأحرى هو من المثل الأعلى. وأما المثل المساوي أو الناقص فليس لله بحال.

ففي هذا الكلام الذي ذكره، واستدلاله بهذه الآية تحقيق لما قدمناه من أن الأقيسة في باب صفات الله، وهي أقيسة الأولى كما ذكره من هذا القياس؛ فإن العبد إذا كان هذا الكمال ثابتًا له، فالله الذي له المثل الأعلى أحق بذلك.

ثم ذكر قياسًا آخر فقال[2]: «وخصلة أخرى لو أن رجلاً بنى دارًا بجميع مرافقها، ثم أغلق بابها، وخرج منها كان لا يخفى[3] عليه كم بيت في داره، وكم سعة كل بيت من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار، فالله سبحانه له المثل الأعلى، قد

---

(١) في ط: قول.

(٢) في كتاب الرد على الجهمية ص٩٤ ـ والكلام متصل.

(٣) في الرد.. كان ابن آدم لايخفى عليه.

أحاط بجميع ما خلق[1] وقد علم كيف[2] هو، وما هو من غير أن يكون في جوف شيء مما خلق[3]».

وهذا أيضًا قياس عقلي من قياس الأولى، قرر به إمكان العلم بدون المخالطة، فذكر أن العبد إذا فعل مصنوعًا كدار بناها فإنه يعلم مقدارها، وعدد بيوتها، مع كونه ليس هو فيها، لكونه هو بناها، فالله الذي خلق كل شيء أليس هو أحق بأن يعلم مخلوقاته ومقاديرها وصفاتها، وإن لم يكن فيها محايثًا لها، وهذا من أبين الأدلة العقلية.

وهذان القياسان **أحدهما**: لإحاطته بخلقه، إذ الخلق جميعًا في قبضته، وهو محيط بهم ببصره.

والثاني لعلمه بهم؛ لأنه هو الخالق، كما قال سبحانه: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤].

وهؤلاء الجهمية نفاة[4] الصفات كثيرًا ما يجمعون[5] بين نفي علوه وكونه فوق العالم، وبين الريب في علمه؛ فإن كثيرًا منهم مستريب في علمه، لا سيما من تفلسف منهم: فتارة يقولون: لا علم له. وتارة يقولون: لا يعلم إلا نفسه. وتارة

---

(١) في الرد.. بجمع خلقه.

(٢) في الرد.. وعلم كيف.. إلخ..

(٣) في الرد.. من غير أن يكون في شيء مما خلق.

(٤) في الأصل: ونفاة بزيادة الواو ـ ورجحت أن الصواب ما أثبته كما في: ط.

(٥) في الأصل و ط: مما يجمعون ورجحت أن الصواب ما أثبته.

يقولون: إنما يعلم غيره على وجه كلي. ولهم من الاضطراب في «مسألة العلم» ماهو نظير اضطرابهم في «علوه وفوقيته». وكان ما ذكره الله في كتابه / وما كان عليه سلف الأمة وأئمتها من الجمع بين هذين ردًّا لضلال هؤلاء في الأمرين، كما قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [الحديد: ٤] وهؤلاء جاحدون، أو مستريبون بأنه فوق العرش، وبأنه معنا أينما كنا. ومن هؤلاء طوائف موجودون وإن كان لهم من الفضيلة والذكاء ما تميزوا به على من لم يشركهم في ذلك، ولهم من السمعة والرياسة مالهم، ففيهم من الجهل والنفاق هذا وغيره، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

٤٠٦/أ

قال الإمام أحمد[(١)]: «ومما تأول الجهمية من قول الله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾[(٢)] الآية. قالوا: إن الله عز وجل معنا وفينا. فقلنا: لِمَ قطعتم الخبر من أوله؟ إن الله يقول: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ يعني أن الله

---

(١) الرد على الجهمية.. ص٩٥ بعد الكلام الذي سبق. فالكلام متصل.

(٢) في بعض نسخ الرد.. جعل هذا النص ترجمة بعنوان: (بيان ما تأولت الجهمية من قول الله ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ والآية رقم ٧ من سورة المجادلة.

بعلمه[1] رابعهم ﴿وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ[2] سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ يعني بعلمه فيهم ﴿أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝٧﴾ [المجادلة: ٧] يفتح الخبر بعلمه، ويختم الخبر بعلمه».

ثم ذكر حجتين عقليتين على مباينته فقال[3]: «ويقال للجهمي: إن الله إذا كان معنا بعظمة نفسه. فقل له: هل يغفر الله لكم فيما بينكم وبين خلقه؟ فإن قال: نعم. فقد زعم أن الله بائن من خلقه، وأن خلقه دونه[4]، وإن قال: لا. كفر».

وذلك أن من أثبت أن شيئًا بين الله وبين خلقه فقد جعله مباينًا، فإن المباينة و البين من اشتقاق واحد[5]، وإذا كان شيء بين شيئين، فالثلاثة مباينة بعضها عن بعض، وهذا الوسط من هذا، وهو ما بينه وبين هذا، وهو مباينه[6]، ومباين المباينين أولى أن يكون مباينًا.

وقد ذكر في كتابه أنه يحجب بعض خلقه عنه، فقال تعالى:

---

(١) في الرد: يعني الله بعلمه.

(٢) بعد لفظ: ﴿إلا هو﴾ في الرد: يعنى الله بعلمه.

(٣) أي الإمام أحمد (والكلام متصل).

(٤) في الرد: . . بائن من خلقه دونه.

(٥) المباينة: هي المفارقة، وقد سبق في أول الكتاب تعريفها ص٤.

(٦) في ط: هو مباينته. وقوله: فالثلاثة مباينة بعضها عن بعض: فهو يؤكد مباينة الله لخلقه، فالثلاثة: خالق، ومخلوق، ومَظَالِم؛ وهو معنى قوله: من أثبت شيئاً بين خلقه.

﴿ ۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ ﴾ [الشورى: ٥١] وقال: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾ ﴾ [المطففين: ١٥] واختصاص بعض خلقه بالحجاب يمنع أن يكون الجميع محجوبين، وإذا كان البعض محجوبًا، والبعض ليس محجوبًا امتنع أن يكون فيهم كلهم؛ لأن نسبتهم إليه حينئذٍ تكون نسبة واحدة[1]، ووجب أن يكون بينه وبين بعضهم حجابًا، وذلك يقتضي المباينة كما تقدم.

ومثل هذا قوله: ﴿ ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ ﴾ [الأنعام: ٦٢] وقوله: ﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْ ﴾ [الأنعام: ٣٠] وقوله: ﴿ وَعُرِضُواْ عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا لَّقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [الكهف: ٤٨] ﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُواْ رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ [السجدة: ١٢] فلفظ «إليه» و «عنده» و«عليه»، بحيث يكون بعض الخلق مردودًا إليه، وبعضهم موقوفًا عليه ومعروضًا عليه وبعضهم ناكسو رؤوسهم عنده، يقتضي أن الخلق ليسوا كلهم كذلك، وأنهم قبل ذلك لم يكونوا كذلك، وأنهم مباينون له منفصلون عنه، وأنه بحيث يكون شيء عنده ويرد شيء إليه ويعرض. ولو كانت ذاته مختلطة بذواتهم لامتنع ذلك، وهذا يقتضي مباينته وامتيازه واختصاصه بجهة وحدٍّ، وبطلان قول/ من يقول: إن ذاته مختلطة بذواتهم، أو يجعل الموجودات

٤٠٦/ب

---

(١) في الأصل: نسبة واحدٍ واحدة، ويبدو أن كلمة واحدٍ زائدة خطأ، والتصويب من ط، كما رجحته.

لا تختلف نسبتها إليه، بل ما فوق السماء كما تحتها، وعلى قول هذا يمتنع لقاؤه والعروج إليه، والرد إليه، والوقوف عليه، والعرض عليه، وأمثال ذلك مما دلَّ عليه القرآن، وعلم بالاضطرار من دين الإسلام؛ ولهذا يجعلون ما جعل له في هذه الآيات إنما هو لبعض المخلوقات، إما ثوابه، وإما عقابه، وإما غير ذلك، أو يجعلون ذلك عبارة عن حصول العلم به، وأمثال ذلك من التأويلات التي هي من جنس تأويل القرامطة[1].

حجة أخرى عقلية للإمام أحمد في الرد على الجهمية

قال الإمام أحمد[2]: «وإذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله تعالى حين زعم أنه في كل مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، فقل له: أليس كان الله ولا شيء[3]؟ فسيقول: نعم. فقل له: حين خلق الشيء هل خلقه[4] في نفسه، أو خارجًا عن نفسه[5] فإنه يصير إلى ثلاثة أقاويل [لابد له من][6] واحد منها:

---

(١) القرامطة: يُنسبون إلى حمدان قرمط، وهي حركة باطنية ظهرت في القرن الثالث وبالتحديد سنة ٢٨١هـ، ودخلوا مكة سنة ٣١٧هـ، وأفسدوا في الحرم واقتلعوا الحجر، ثم أعيد إلى مكة سنة ٣٢٩هـ، ويقوم مذهبهم على القول بإلهين قديمين لا أول لوجودهما. انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي، ص٧٩. وانظر في تفصيل مذهبهم وفرقهم كتاب: كشف أسرار الباطنية لمحمد ابن مالك الحمادي اليماني.

(٢) في كتاب: الرد على الجهمية، ص ٩٥ـ٩٦ (عقائد السلف).

(٣) في الرد: أليس الله كان ولا شيء؟

(٤) في الأصل: إن خلقه، وفي الرد: خلقه، بدون هل، والمثبت من ط، كما رجحته.

(٥) في الرد: أو خارجاً من نفسه.

(٦) زيادة من كتاب الرد.

إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه: كفر حين زعم أنه خلق الجن [والإنس][(١)] والشياطين وإبليس في نفسه. وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه[(٢)] ثم دخل فيهم كان هذا أيضًا كفرًا، حين زعم أنه في كل مكان[(٣)] وحُشٍّ قذر رديء. وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه[(٤)] ثم لم يدخل فيهم رجع عن قوله كله أجمع[(٥)]. وهو قول أهل السنة».

تعقيب المؤلف

وهذه الحجة التي ذكرها الإمام أحمد مبناها على أنه [لا][(٦)] لا يخلو عن المباينة للخلق والمحايثة لهم، وهذا كما أنه معلوم بالفطرة العقلية الضرورية كما تقدم؛ فإن الجهمية كثيرًا ما يضطرون[(٧)] إلى تسليم ذلك[(٨)] ولأن الخروج عن هذين القسمين[(٩)] مما تنكره قلوبهم بفطرتهم، ومما ينكره الناس عليهم.

---

(١) الإنس: زيادة من كتاب الرد.

(٢) في الرد: من نفسه.

(٣) في الرد: حين زعم أنه في مكان.

(٤) في الأصل والرد: من نفسه، وقد رجحت أن الصواب عن نفسه، كما في ط.

(٥) في الرد: عن قوله أجمع.

(٦) زيادة.

(٧) في الأصل و ط: كثيراً من ما يضطرون، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٨) في الأصل و ط: بعد ذلك لفظ: كقوله إنه في كل مكان. ورجحت أن الصواب حذفها.

(٩) قوله: هذين القسمين؛ يقصد: المباينة والمحايثة.

وإذا كان كذلك: فالإمام أحمد بنى الحجة على [أن][(١)] الله تعالى كان وحده متميزًا عن الخلق، وهذا مخاطبة للمسلمين وسائر أهل الملل الذين يقرون بأنه خلق السموات والأرض في ستة أيام، وأنها محدثة بعد أن لم تكن. فإن الأمر إذا كان كذلك فمن أثبت محايثته للخلق، أثبت محايثةً بعد أن لم تكن محايثة؛ بخلاف ما لو لم يُقِّر بذلك، فإنه لا يثبت انفراده ومباينته أصلاً، وهذا لا ريب أنه أعظم كفرًا وجحودًا للخالق كما تفعله الاتحادية من هؤلاء؛ فإن هؤلاء كثيرًا إما أن يكونوا[(٢)] متفلسفة؛ لكن المتفلسفة الضالون يقولون بقدم العالم: إما معلولاً عن علة واجبة، كما يقوله أرسطو وذووه، وإما غير معلول كما يقوله غيرهم، وهؤلاء ضموا إلى ذلك أنه هو العالم أو في العالم. وأولئك الجهمية الذين ناظرهم الإمام أحمد وأمثاله كانوا أقرب إلى العقل والدين؛ فإنهم لم يكونوا يقولون إنه عين الموجودات، ولا يقولون إنه لم يزل محايثاً لها، ولا كانوا يظهرون أنه ليس بمباين للعالم ولا محايث[(٣)] له؛ بل يقولون بنفي الاختصاص بالعرش بقولهم إنه في كل مكان، ولا يكون في مكان دون مكان. وإذا كان وحده ثم خلق الخلق، فإما أن يقولوا: إنه محلّ للخلق[(٤)]، أو يقولوا: إنه حلّ في الخلق، أو

---

(١) زيادة.

(٢) في الأصل: يكونون، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٣) في الأصل: ولا محايثاً.

(٤) في ط: محل الخلق.

يقولوا: إنه ليس بحالٍّ ولا محلّ. فهذه القسمة حاصرة كما ذكره أحمد أنه لابد من قولٍ من هذه الأقوال الثلاثة[1]؛ فإن جعلوه / محلاًّ للمخلوقات فقد جعلوا إبليس والشيطان[2] والنجاسات مما يبعد عن الله[3] ملعون مطرود جعلوه في جوف الله، وذلك كفر. وإن جعلوه حالاً فيها فقد جعلوه حالاً في كل مكان يتنزه عن مقاربته وملاصقته والقرب منه، وذلك أيضًا كفر كما تقدم.

١/٤٠٧أ

وفرَّق الإمام أحمد في كونه محلاًّ وكونه حالاً بين الخبيث الحي، وبين الخبيث الموات الجامد. فذكر في القسم الأول الخبيثَ الحي وهم الشياطين، وفي الثاني الخبيث الجامد وهو النجس الرديء؛ لأنه في هذا القسم يكون التقدير أن المخلوق أمكنة له ومحل، والمكان والمحل من شأنه[4] أن لا يكون من الحيوانات، فألزمهم المكان من الأجسام النجسة الخبيثة القذرة.

وفي القسم الأول ذكر أنه هو المحل والمكان، فذكر المتمكن في المكان الحال فيه، والعادة أن الحيوانات تكون في الأمكنة؛ فالحيوان يتحرك في المكان وإليه، ليس المكان هو يتحرك إلى الحيوان ويجيء إليه[5]. وإذا انتفى هذان القسمان

---

(١) سبق النص قريباً في نقل المؤلف عن الإمام أحمد.

(٢) في ط: والشياطين.

(٣) في الأصل: مما يعبد عن الله. ورجحت أن الصواب ما أثبته، كما في ط.

(٤) في الأصل و ط: في شأنه، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٥) في ط: يجيء إليه ـ بدون واو.

بقي[1] القسم الثالث وهو أنه سبحانه وتعالى خلق الخلق خارجًا عن نفسه، ثم لم يدخل فيهم، وهو الحق الذي عليه أهل السنة والجماعة، وعموم الخلائق من كل ذي فطرة سليمة.

نقل المؤلف عن الإمام أحمد تفسيره للمعية

ثم قال[2] الإمام أحمد: «بيان ما ذكر الله في القرآن ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ وهذا على وجوه: قول الله تعالى لموسى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦] يقول في الدفع عنكما. وقال تعالى: ﴿ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] يعني في الدفع عنا. وقال: ﴿وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[3] [البقرة: ٢٤٩] يعني في النصرة لهم على عدوهم[4]. وقوله: ﴿وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ[5]﴾ [محمد: ٣٥] في النصرة لكم على عدوكم[6]. وقال سبحانه ﴿وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾[7] [النساء: ١٠٨] يقول بعلمه فيهم. وقوله: ﴿كَلَّآ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ ۝٦٢﴾[8] [الشعراء: ٦٢] يقول في

---

(١) في الأصل: ففي، ورجحت أن الصواب ما أثبته كما في ط.

(٢) في ط: قال - بدون ثم. والكلام الآتي للإمام أحمد من كتاب: الرد على الجهمية، ص٩٧ (ضمن عقائد السلف) بعد الكلام السابق.

(٣) في الرد: ذكر جزء الآية: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ۝٢٤٩﴾.

(٤) في الرد: في النصر لهم على عدوهم.

(٥) في الرد: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾.

(٦) في الرد: في النصر لكم على عدوكم.

(٧) في الرد: ﴿وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ﴾.

(٨) في الرد ذكر الآية التي قبلها.

العون على فرعون.

قال[1]: «فلما ظهرت الحجة على الجهمي بما ادَّعى على الله عز وجل أنه مع خلقه قال: هو في كل شيء غير مماس للشيء، ولا مباين منه. فقلنا: إذا كان غير مباين أليس هو مماس[2]؟ فلم يحسن الجواب، فقال: بلا كيف! فخدع الجهال بهذه الكلمة، موَّه عليهم. فقلنا له: إذا كان يوم القيامة أليس إنما هو الجنة والنار[3] والعرش والهواء؟ قال: بلى. قلنا: فأين يكون ربنا؟ قال: يكون في كل شيء، كما كان حيث كانت الدنيا[4]. فقلنا: فإن مذهبكم أن ما كان من الله على العرش فهو في العرش[5]، وما كان من الله في الجنة فهو في الجنة، وما كان من الله في النار فهو في النار، وما كان من الله في الهواء فهو في الهواء. فعند ذلك تبيَّن للناس كذبهم على الله عز وجل[6].

---

(١) الكلام متصل في الرد (بعد الكلام السابق مباشرة) ص٩٧.

(٢) بعد قوله مماس: في الرد: قال: لا قلنا: فكيف يكون في كل شيء غير مماس لشيء ولا مباين؟ فلم يحسن الجواب. ولعل هذه الجملة في الرد سقطت من النص. في الأصل و ط.

(٣) في الرد: أليس إذا كان يوم القيامة أليس إنما هو في الجنة والنار؟

(٤) في الرد: كما كان حين كان في الدنيا في كل شيء.

(٥) في الأصل: من العرش، وكذا في ط، ورجحت أن الصواب ما أثبته، كما في الرد.

(٦) المراد بالمماسة كما حكاها عن الجهمي أنها مقابلة للمباينة، فإذا لم يكن مبايناً كان مماساً، والمماسة في اللغة: قال في المعجم الوسيط (٢/٨٦٨): «ماسَّه مماسة، ومساساً؛ لمسه، وفي التنزيل العزيز: ﴿قَالَ فَٱذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِى ٱلْحَيَوٰةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ﴾ ويقال: ماس الشيءُ الشيءَ: لقيه بذاته، تماس الحرمان: =

تعقيب المؤلف على ما نقله عن الإمام أحمد في تفسير المعية

فذكر الإمام أحمد بعد[1] تفسير المعية التي احتجوا بها من جهة السمع حجتين عقليتين، فذكر قول الجهمية أنه في كل شيء غير مماس للأشياء ولا مباين لها. وهذا قول الجهمية الذين ينفون مباينته، ثم يبقون مع ذلك مماسته، فيقولون: هو في كل مكان. والصنف الآخر كالمؤسس ينفون مباينته الحقيقية وإن قالوا إنهم يثبتون مباينته بالحقيقة والزمان؛ فإن أولئك أيضًا/ وإن نفوا المباينة فإنهم يثبتونها بالحقيقة والزمان، فكلا الطائفتين يقولون إنهم يثبتون مباينته؛ لكن ينفون أن يكون خارج العالم. وكل من الصنفين خصم للآخر فيما يوافقه عليه الجماعة، فالأولون يقولون كما تقول الجماعة: إنه إذا لم يكن مباينًا للعالم بغير الحقيقة والزمان كان محايثًا له خلافًا للطائفة الأخرى، ثم تقول بما تقول به الأخرى. و[ما][2] ليس بمباين للعالم بغير الحقيقة والزمان فيلزم أن يكون محايثًا له. والآخرون يقولون: إذا كان محايثًا للعالم كان مماسًّا له كما تقول الجماعة خلافًا لتلك الطائفة، ثم يقولون مع الجماعة: و[ما][3] ليس بمماس

٤٠٧/ب

= مس أحدهما الآخر». وقال التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ١٣٣٠): «المماسة ـ بتشديد السين ـ هي ملاقاة الشيئين لابالتمام بل بالأطراف؛ كأن يلاقي طرف جسم بطرف جسم آخر، وقيّد لا بالتمام: ليخرج المداخلة فإنه ملاقاة الشيء بالشيء بالتمام فيتطابقان بالكلية». وانظر كتاب: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، للآمدي، ص٨٧.

(١) في الأصل: بعض ـ بالضاد ـ ورجحت أن الصواب ما أثبته كما في ط.

(٢) ما: زيادة وهي موصولة بمعنى الذي.

(٣) ما: زيادة وهي موصولة بمعنى الذي.

للعالم فيلزم أن لا يكون فيه، و[ما][1] لا[يكون][2] مباينًا له بغير الحقيقة والزمان فلا يكون خارجًا عنه.

وأحمد رحمه الله ذكر ما يعلم بضرورة العقل من أنه إذا كان فيه وليس بمباين، فإنه لابد أن يكون مماسًّا له؛ فإنه لا يعقل كون الشيء في الشيء إلا مماسًّا له، لا مباينًا له. فإنه لما كان خطابه مع الجهمية الذين يقولون إنه في كل مكان ذكر أنه لابد من المماسة أو المباينة على هذا التقدير وهو تقدير المحايثة؛ فإن أولئك لم يكونوا ينكرون دخوله في العالم، وإنما ينكرون خروجه. وذكر دعوى الجهمية بنفي هذين النقيضين. قال: فقلنا إذا كان غير مباين أليس هو مماس؟ قال: لا. قال: فكيف يكون في كل شيء غير مماس؟! يقول أحمد: إن هذا لا يُعقل، فكيف يكون ذلك؟! وذكر أن الخصم لم يحسن الجواب عن ذلك؛ فإنه لا يمكنه أن يذكر ما يعقل كونه في كل شيء، وهو مع ذلك غير مماس. فلما كان هذا غير معقول لجأ الخصم إلى أن قال: بلا كيف. قال أحمد رحمه الله: فخدع الجهال بهذه الكلمة، مَوَّه عليهم[3].

---

(١) ما: زيادة وهي موصولة بمعنى الذي.

(٢) يكون: زيادة.

(٣) قوله: بهذه الكلمة: إما بادعائه أن يكون داخل العالم، وهو غير مماس وغير مباين (نفي النقيضين) ولما لجأ إلى ذلك عجزاً وتمويهاً قال بلا كيف. وهي حجة المنقطع، وقد ينخدع بها جهال الناس. وقوله: موَّه عليهم: تمويه الحق لبسُه بالباطل، يقال: موه الحديث إذا زخرفه ومزجه من الحق والباطل، وتمويه =

فبيَّن أحمد أن هذه الكلمة إنما يقبلها الجهال فينخدعون بها؛ لأنهم يعتقدون أن ما ذكره هذا ممكن، وإن لم نعلم نحن كيفيته؛ وإنما كانوا جهالاً لأنهم خالفوا العقل والشرع، وقبلوا ما لا يقبله العقل، واعتقدوا هذا من جنس ما أخبر به الشارع من الصفات، التي لا نعلم نحن كيفيتها، والفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: أن الله ورسوله عالم صادق فيما أخبر به عن نفسه وهو أعلم من عباده، فإذا أخبرنا بأمر فقد علمنا صدقه في ذلك، وعلمنا مما أخبرنا به ما أفهمناه، وما لم نعلم كيفيته من ذلك لا يضرنا عدم علمنا به بعد أن نعلم صدق المخبر. وأما هؤلاء فإنما يدعون ما يقولونه بالعقل لا يثبتونه بالشرع، فإذا كان العقل الذي به يعتصمون لا يقبل ما يقولونه ولا يثبته؛ بل ينفيه، كان ما يقولون باطلاً، ولم يكن لهم به علم، وكانوا أسوأ حالاً ممن استشهد بشاهد فكذَّبه أو نزع بآية ليحتج بها وكانت حجة عليه؛ إذ كان مفزعهم العقل، والعقل عليهم لا لهم.

وهذا الذي ذكره الإمام أحمد هو كما ذكرناه على كلام هذا المؤسس ونحوه من أنهم يدعون العقل ما لا يقبله العقل بل يرده، كدعواهم: وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، كما قال إخوانهم بوجود موجود في العالم لا مباين العالم ولا مماس

= الخبر الإخبار بخلاف ما سئل عنه، انظر المعجم الوسيط (٢/ ٨٩٢). وانظر كلام المؤلف عن تمويه الجهمية ولبسهم الحق بالباطل وأنهم يخدعون الناس: درء التعارض (١/ ٢٢١ـ٢٢٣).

له . / ثم إن صنف المؤسس وهذا الصنف الآخر كل منهما يقول بأن الإلهيات تثبت على خلاف ما يعلمه الناس، وتثبت بلا كيفية، ويدعون ذلك فيما يثبتونه بالعقل[1]، والعقل نفسه لا يقبل ما يقولونه بل يرده بضرورته وفطرته، فضلاً عن قياسه ونظره. 1/408

الوجه الثاني: أن الشارع لم يخبر بما يعلم بالعقل بطلانه، ولا بما يحيله العقل حتى يكون نظيرًا لهذا، وهؤلاء ادَّعَوا ما يرده العقل ويحيله؛ فلهذا كان ما أخبر به الشارع يقال له: والكيف مجهول. ويقال فيه: بلا كيف. لعدم امتناعه في العقل. وهؤلاء الجهمية ادعوا محالاً في العقل، فلم يقبل منهم بلا كيف؛ ولهذا قال الإمام أحمد: «إنه خدع الجهال بهذه الكلمة، موَّه عليهم» حيث لم يثبتوا الفرق بين خبر الشارع وبين كلام هؤلاء الضُّلَّال، ولم يثبتوا الفرق بين ما يقبله العقل ويرده.

وهذا الذي ذكره أحمد عنهم من قولهم: هو فيه غير مباين ولا مماس، وقول الآخرين الذين منهم المؤسس: لا داخله ولا خارجه. قد علم بالفطرة الضرورية أنه خروج عن النقيضين،

---

(1) قوله: صنف المؤسس. هم النفاة كما سبق وقوله: وهذا الصنف الآخر. يقصد بهم الحلولية.
أما ما أشار إليه من منهج الرازي فإن عنده كما هو ظاهر من كتبه أنه إذا قام الدليل العقلي القاطع على خلاف الأدلة السمعية فلا خلاف بين أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعي. هذا معنى ما ذكره في النهاية لوحة ٩ ضمن كلامه عن المقدمات (الفصل السابع: في ترتيب الطرق الضعيفة).

كما علم مثل ذلك في قول سائر الجهمية من الملاحدة والباطنية[1] ونحوهم حيث قالوا: هو لا حيٌّ ولا ميت، ولا عاجز ولا قادر، ولا عالم ولا جاهل. وكلام هؤلاء كلهم من جنس واحد يتضمن الخروج عن النقيضين، ويتضمن تعطيل ما يستحقه الباري، وحقيقته تعطيل ذاته بالكلية، وتعطيل معرفته وذكره وعبادته. بحسب ما نعوه من ذلك[2].

اعتراض على ما ذكره الإمام أحمد وجواب الاعتراض

فإن قيل: ما ذكره الإمام أحمد وقدَّرتموه من امتناع كونه في العالم غير مباين ولا مماس معارضٌ بما يذكره طوائف من أهل الإثبات[3] من أصحاب الإمام أحمد وغيرهم، القائلون بأنه فوق العرش؛ فإنهم يقولون: هو فوق العرش غير مباين ولا مماس. فما الفرق بين الموضعين؟ قيل: هؤلاء الذين يقولون هذا إنما يقولونه، لأنهم يقولون إنه فوق العرش، وليس بجسم، وهذا قول الكلابية وأئمة الأشعرية وطوائف ممن اتبعهم من أهل الفقه وغيرهم[4]. وطوائف كثيرة من أهل الكلام والفقه يقولون: بل

---

(١) سيأتي تعريف الباطنية ص١٦١.

(٢) (بحسب ما نعوه من ذلك)، كذا في الأصل: وفي ط (بحيث ما نعوه من ذلك) ولم يتضح لي معناها، والكلام يتم بدونها، إلا إن كان المقصود (بحيث منعوه من ذلك). فليتأمل.

(٣) في ط: بما يذكره المؤلف عن أهل الإثبات.

(٤) ذكر الأشعري، في المقالات، ص٢١١، في ذكره لكلام الناس في التجسيم قال: «وقال أهل السنة وأصحاب الحديث: ليس بجسم ولايشبه الأشياء وأنه على العرش كما قال عز وجل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾.

والكُلاّبية: بضم الكاف وتشديد اللام، تنسب إلى عبد الله بن سعيد بن كلاب =

هو مماس للعرش[1]. ومنهم من يقول: هو مباين له[2].

أقوال العلماء في مماسة الرب للعرش

ولأصحاب أحمد ونحوهم من أهل الحديث والفقه والتصوف في هذه المسألة ثلاثة أقوال: منهم من يثبت المماسة كما جاءت بها الآثار. ثم من هؤلاء من يقول: إنما أثبت إدراك اللمس من غير مماسة للمخلوق؛ بل أثبت الإدراكات الخمسة له، وهذا قول أكثر الأشعرية والقاضي أبي يعلى[3] وغيره. فلهم

= القطان البصري ـ ستأتي ترجمته (٣٤٢).

والكلابية من مذهبهم: زعمهم أن صفاته تعالى لا هي هو ولا غيره، ويقولون إن الصفات لا تتغاير. وقد فصل الأشعري في المقالات آراءهم. انظر (١/ ٢٥٠، ٢٥٣) و(٢/ ٢٢٥، ٢٢٧)، وانظر أصول الدين للبغدادي، ص (٨٩، ٩٠، ٩٧، ١٠٤، ١٠٩، ١١٣).

وأما الأشعرية فهم أتباع أبي الحسن الأشعري، ويقولون بإثبات سبع صفات؛ لأن العقل دل عليها: السمع، البصر، العلم، الكلام، القدرة، الحياة. وعندهم أن الإيمان هو التصديق، ولهم اعتقادات أخرى، والأشعري رجع عن معتقد الأشاعرة. انظر معتقدهم: الملل والنحل (١/ ١١٩) رسالة الرد على الرافضة، ص٦٦.

(١) القول بأنه مماس للعرش نسبه الأشعري لهشام بن الحكم حيث أورد عنه «أن ربه في مكان دون مكان، وأن مكانه هو العرش، وأنه مماس للعرش، وأن العرش قد حواه وحده» مقالات الإسلاميين ص٢١٠، ونقل عن بعض أصحاب هشام «أن الباري قد ملأ العرش وأنه مماس له».

وقال البغدادي في أصول الدين ص١١٢: «وزعمت المشبهة أن استواءه على العرش بمعنى كونه مماساً لعرشه من فوقه، وأبدلت الكرامية لفظ المماسات بالملاقات».

(٢) مباين أي غير مماس، وقد ذكر البغدادي عن الكلابي والقلانسي أنهم قالوا بأن استواءه على العرش كونه فوقه بلا مماسة. انظر: أصول الدين، ص١١٣.

(٣) هو: الإمام القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد =

في المسألة قولان كما تقدم بيانه[1]، وعلى هذا فلا يرد السؤال. ومنهم من أصحاب أحمد وغيره من ينفي المماسة[2]، ومنهم من يقول لا أثبتها ولا أنفيها، فلا أقول هو مماس مباين ولا غير مماس ولا مباين.

وهذه المباينة التي تقابل المماسة أخصُّ من المباينة التي تقابل المحايثة؛ فإن هذه العامة متفق عليها عند أهل الإثبات، وهي تكون للجسم مع الجسم، وللجسم مع العرض، وأما التي تقابل المماسة فإنها لا تكون له مع العرض، والعرض يحايث الجسم، فلا يباينه المباينة العامة. / وأما الخاصة فلا يقال فيها مباينة ولا مماسة[3] و [إذا كان أحمد قد ذكر امتناع خلوه عن المباينة الخاصة والمماسة][4] فامتناعُ خُلوِّه عن المباينة العامة والمحايثة أولى؛ فإن المباينة الخاصة والمماسة نوعان للمباينة

٤٠٨/ب

= الفراء، أحد الأئمة الأعلام، ومن أشهر الحنابلة، وهو من المصنفين: في سائر أنواع العلوم الأصول والفروع، من مصنفاته. إبطال التأويلات، والمعتمد، والأحكام السلطانية وغيرها، توفي سنة ٤٥٨هـ. انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ١٩٣ـ٢٣٠)، وتاريخ بغداد (٢/ ٢٥٦).

(١) انظر: المعتمد، ص٥٤٠، وبيان تلبيس الجهمية للمؤلف (المطبوع) (١/ ٤٣٣ـ٤٣٨) وقد نقل قول القاضي أبي يعلى في الاستواء وأن قوله قريب من قول متقدمي الأشاعرة: وذكر أيضاً اختلافهم في المماسة، ومن قال منهم بذلك فقد قال بقول المجسمة والكرامية.

(٢) انظر: البيهقي: الأسماء والصفات، ص٥٠٢، وأقاويل الثقات للكرماني، ص١٣٠.

(٣) في ط: فلا يقال فيها مباينة ومماسة.

(٤) ما بين القوسين ـ جميعه ـ ساقط من ط.

العامة، فإذا امتنع رفع النوع فامتناع رفع الجنس أولى، وليس هذا موضع الكلام في هذه الأقوال.

كون الرب فوق العرش ثابت بالشرع المتواتر

ولكن نذكر جوابًا عامًّا فنقول: كونه فوق العرش ثبت بالشرع المتواتر وإجماع سلف الأمة مع دلالة العقل ضرورة ونظرًا أنه خارج العالم، فلا يخلو مع ذلك: إما أن يلزم أن يكون مماسًّا أو مباينًا، أو لا يلزم. فإن لزم أحدهما كان ذلك لازمًا للحق، ولازمُ الحق حق، وليس في مماسته للعرش ونحوه محذور كما في مماسته لكل مخلوق من النجاسات والشياطين وغير ذلك؛ فإن تنزيهه عن ذلك إنما أثبتناه لوجوب بُعدِ الأشياء عنه، ولكونها ملعونة مطرودة، لم نثبته لاستحالة المماسة عليه، وتلك الأدلة منتفية في مماسته للعرش ونحوه، كما روي في مس آدم وغيره[(١)]، وهذا جواب جمهور أهل الحديث وكثير من أهل الكلام. وإن لم يلزم من كونه فوق العرش أن يكون مماسًّا أو مباينًا فقد اندفع السؤال.

فهذا الجواب هنا قاطع من غير حاجة إلى تغيير القول الصحيح في هذا المقام، وبين من قال: إنه فوق العرش، ليس

---

(١) قوله: كما روي في مس آدم وغيره: الأقرب أنه يقصد ما ورد في خلق آدم، وأن الله خلقه بيده، كما وردت الأحاديث الصحاح بذلك مثل ما ورد في قصة تحاجّ آدم وموسى، وفيه «**أنت آدم الذي خلقك الله بيده**». وهي في البخاري ومسلم وغيرهما. انظر: صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب: ﴿ **وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا** ﴿١٦٤﴾ ﴾ ح٧٥١٦ (١٣/ ٤٧٧) فتح الباري. وصحيح مسلم، في القدر، باب (٢) حجاج آدم وموسى عليهما السلام (٤/ ٢٠٤٢) ح٢٦٥٢.

بمباين له ولا مماس[1] كما يقوله من الكلابية والأشعرية من يقول، ومن اتبعهم من أهل الفقه والحديث والتصوف والحنبلية وغيرهم. إن كان قولهم حقًّا فلا كلام، وإن كان باطلاً (فليس ظهور بطلانه موجود قائم بنفسه، مع وجود قائم بنفسه أنه فيه ليس بمماس ولا مباين له، وأنه ليس هو فيه ولا هو خارجًا عنه[2]).

نقل المؤلف عن الإمام أحمد الحجة الثانية من الحجج العقلية

ثم ذكر أحمد الحجة الثانية فقال[3]: «فقلنا لهم: إذا كان يوم القيامة أليس إنما الجنة أو النار والعرش والهواء؟ إلى آخره. فبيَّن أن موجب قولهم أن يكون بعضه على العرش، وبعضه في الجنة، وبعضه في النار، وبعضه في الهواء؛ لأن هذه هي الأمكنة التي ادَّعَوا أن الله فيها، فيتبعَّض ويتجزأ بتبعُّض الأمكنة وتجزُّئها، وذكر أنه عند ذلك تبين للناس كذبهم على الله؛ لأن

---

(١) عبارة: له ولا مماس: ساقطة من ط.

(٢) ما بين القوسين ـ أي من قوله: (فليس ظهور بطلانه ـ إلى قوله: ولاهو خارجاً عنه) الجملة غير واضحة: وحسب ما ظهر لي أن المؤلف يقول: إن كان قول الكلابية والأشعرية ومن تبعهم بأنه فوق العرش ليس بمباين له ولا مماس باطلاً فظهورُ بطلان من قال إنه داخل العالم غير مباين ولا مماس له، وكذا من قال: إنه لاداخل العالم ولاخارجه أولى، وأولى.
وقوله: ليس بمماس ولامباين له: قول الحلولية. وقوله: ليس هو فيه ولا هو خارجا عنه: قول النفاة.

(٣) كتاب: الرد على الجهمية، ص٩٨ (ضمن عقائد السلف) والكلام متصل بكلام أحمد الذي سبق قبل قليل. والمؤلف نقل معنى ما ذكره الإمام أحمد في كتابه: الرد. وظهر من ذلك إلزام أحمد للجهمي بما أورد عليه.

الناس في الدنيا قد[1] آمنوا بالغيب وبأمور أخرى لم يروها في الدنيا، وسوف يرونها في الآخرة، فإذا ظهر لهم أن هؤلاء يقولون إنه يكون في الآخرة كما كان في الدنيا متفرقًا متجزئاً لم يمكن أن يراه أحد، ولا أن يحايث أحدًا، ولا أن يختص أولياؤه بالقرب منه دون أعدائه؛ بل يكون في النار مع أعدائه، كما هو في الجنة مع أوليائه. فظهر بذلك من كذبهم على الله ما لم يظهر بما ذكروه في أمر الدنيا».

نقل المؤلف عن عبدالعزيز الكناني رده على الجهمية

وقال عبد العزيز الكناني[2] في رده على الجهمية بعد أن بيَّن أنه على العرش، وأجاب عما احتجوا به، ثم قال[3]: «ولكن يلزمك أنت أيها الجهمي أن تقول: إن الله عز وجل محدود وقد[4] حوته الأماكن إذ زعمت في دعواك[5] أنه لا يعقل شيء في مكان إلا والمكان قد حواه،/ كما تقول العرب: فلان في

٤٠٩/أ

---

(١) قد: ساقطة من ط.

(٢) هو: عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز الكناني المكي، فقيه فاضل من أصحاب الشافعي، له كتاب الحيدة، توفي سنة ٢٤٠هـ. انظر ترجمته في: تاريخ بغداد (١٠/ ٤٤٩)، وتهذيب التهذيب (٦/ ٣٦٣)، وشذرات الذهب (٢/ ٩٥).

(٣) لم أقف على نص الكناني، والظاهر أن المؤلف نقله من كتاب الرد على الجهمية لعبد العزيز الكناني، وهو غير كتاب الحيدة، وقد أورد المؤلف هذا النص بعينه في: درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١١٨ـ١١٩) وصرَّح أنه من كتاب الرد على الجهمية والزنادقة، وأورد عنه نصًّا مطولاً في مسألة الاستواء. وفي مجموع الفتاوى صرح باسم كتاب الكناني (الرد على الجهمية) (٥/ ١٣٩).

(٤) قد: ساقطة من ط.

(٥) في الأصل: إن زعمت، والتصويب من ط، وفي درء التعارض: إذا زعمت في دعواك أنه في الأماكن.

البيت، والماء في الحِبِّ والبيت قد حوى فلانًا، والحِبُّ قد حوى الماء[1]. ويلزمك أشنع من ذلك، لأنك قلت أفظع مما قالت به النصارى؛ وذلك أنهم قالوا إن الله حلّ في عيسى، وعيسى بدن إنسان واحد، وكفروا بذلك، وقيل لهم ما أعظمتم الله تعالى إذ جعلتموه في بطن مريم. وأنتم تقولون إنه في كل مكان وفي بطون النساء كلهن وبدن عيسى وأبدان الناس كلهم. ويلزمك أيضًا أن تقول: إنه في أجواف الكلاب والخنازير؛ لأنها أماكن وعندك أنه في كل مكان، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

فلما شنعت مقالته قال: أقول إن الله في كل مكان، لا كالشيء في الشيء، ولا كالشيء على الشيء، ولا كالشيء مع الشيء، خارجًا عن الشيء[2] ولا مباينًا للشيء. يقال له: إن أصل قولك القياس والمعقول، فقد دللت بالقياس والمعقول على أنك لا تعبد شيئًا؛ لأنه إذا كان شيئًا ما خلا في القياس والمعقول أن يكون داخلاً في الشيء[3] أو خارجًا[4]، فلما لم يكن في قولك شيء استحال أن يكون كالشيء في الشيء

---

(١) في الدرء: الجُبُّ ـ بالجيم ـ في الموضعين، وهو يحتمل الجب، أي: البئر ويحتمل الحب ـ بالحاء المهملة ـ وهي: الجرة التي يوضع فيها الماء، ويقال: كل ما يوضع فيه الماء فهو حب. انظر: لسان العرب (١/ ٥٤٦) مادة (حبب).

(٢) في الدرء: ولا كالشيء خارجاً عن الشيء.

(٣) في الدرء: لأنه كان شيئاً داخلاً فمن القياس والمعقول أن يكون داخلاً في الشيء... إلخ.

(٤) في الأصل: أو خارجاً منه، ورجحت أن الصواب ما أثبته، كما في ط.

أو خارجًا عن الشيء، فوصفته[1] لعمري ملتبسًا لا وجود له، وهو دينك وأصل مقالتك التعطيل»[2].

* * *

(١) في الأصل: فوصفت.

(٢) آخر مقال عبد العزيز الكناني. وبه ينتهي المقدار الذي طُبع من الكتاب (بيان تلبيس الجهمية) في المجلد الثاني، ص٥٥٨. والباقي (وهو القسم الأكبر) من المخطوط، وأغلبه من نسخة واحدة، وأما آخر هذا القسم فهو على أربع نسخ غير نسخة الأصل (مخطوطة ليدن). فيكون القسم الذي طبع يعادل سُبُعَ القسم الذي يخصني فقط ، وخمسة أسباع من نسخة ليدن منفردة، والسبع الأخير على خمس نسخ بما فيها نسخة ليدن. (والفصل القادم يكون بداية للقسم المخطوط الذي لم يطبع بعد).

فصــل

نقل المؤلف عن الرازي الحجة الثانية التي ذكرها لمثبتي الجهة

ثم ذكر الرازي الحجة الثانية لمثبتي الجهة فقال[1]: «وثانيها أنه كما لا يُعقَل موجود خاليًا عن القدم أو الحدوث[2]، فكذلك لا يُعقَل موجود ليس في العالم ولا خارج العالم، ولا فوق العالم ولا أسفل العالم[3]، ولا قُدَّام العالم ولا خلف العالم[4]، ولا يمين العالم ولا شمال العالم[5]، ولو جاز[6] إثبات موجود غير موصوف بهذه الأوصاف جاز إثبات موجود غير موصوف لا بالقدم ولا بالحدوث[7]؛ وذلك سفسطة».

تعقب للمؤلف في أثناء نقل الرازي

وهذه الحجة تشبه ما ذكره في التأسيس من كون المنازعين له يقولون: إن وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه معلوم بالضرورة العقلية امتناعه[8].

---

(١) نهاية العقول، في مسألة (أنه تعالى ليس في الجهة) لوحة ١٨١.
وكما سبق: فهذا الفصل هو بداية الكلام الجديد إلى آخر الكتاب.

(٢) في النهاية: والحدوث.

(٣) في النهاية: ولا فوق ولا أسفل.

(٤) في النهاية: ولا قدام ولا خلف.

(٥) في النهاية: ولا يمين ولا شمال، وجاءت قبل جملة (ولا قدام ولا خلف).

(٦) في النهاية: فلئن جاز.

(٧) في النهاية: غير موصوف بالقدم والحدوث.

(٨) انظر: التأسيس، ص١٩ـ٢١، حيث أورد الرازي في المقدمة الثامنة الاعتراض على خصومه ـ كما زعم ـ وهم الحنابلة والكرامية. ومجمل إيراد المنازعين: فالكرامية نازعوه بأن وصفوا الله بأنه واحد متنزه عن التركيب والتأليف، =

ثم قال[1]: «والجواب عما تمسكوا به ثانيًا[2] من أن ذلك غير معقول فهو ممنوع؛ لأن صريح العقل لا يأبى تقسيم الموجود إلى ما لا يكون حاصلاً في الحيز وإلى ما يكون[3]؛ ولكن يأبى خلو الشيء عن ثبوت الأزلية[4] ولا ثبوتها، فقياسُ أحدهما على الآخر بعيد».

قال[5]: «وأيضًا فالعقل يأبى إثبات موجود في جهة لا يمكن أن ينسب إلى موجود في جهة أخرى، بأنه يساويه أو أنه[6] أصغر منه، أو أعظم منه، وأنتم تمنعون من[7] أن يقال: الباري تعالى

= والحنابلة نازعوه بأن ذاته تعالى مخالف لذوات المحسوسات، فألزمهم الرازي بالاعتراف بأن خصوصية ذاته التي امتازت عن سائر الذوات، لا يصل الوهم والخيال إلى كنهها. ثم قال بعد حكاية ذلك: «وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضي به الخيال، وإذا كان الأمر كذلك فأي استبعاد في وجود موجود غير حال في العالم ولامباين بالجهة للعالم، وإن كان الوهم والخيال لايمكنهما إدراك هذا الموجود» ثم استطرد في ذكر حجة الحنابلة وتمسكهم بالخبر، وألزمهم بأن إثباتهم للصفات بالمعنى الذي ذكروه مما لايقبله الوهم والخيال، ثم قال بعد ذلك: «فأيُّ استبعاد في القول بأنه تعالى موجود وليس داخل العالم ولاخارج العالم، وإن كان الوهم والخيال قاصرين عن إدراك هذا الموجود».

(١) النهاية: نفس الموضع المشار إليه قبل قليل، وبعد الكلام السابق بعدة أسطر.

(٢) في الأصل: ثابتاً، وهو خطأ؛ حيث إن المعنى ذكر الأمر الثاني مما تمسكوا به.

(٣) في النهاية: إلى ما يكون حاصلاً في الحيز وإلى ما لا يكون.

(٤) النهاية: الأولية.

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة: في النهاية.

(٦) في النهاية: أو هو.

(٧) في النهاية: عن.

مساوٍ للعرش أو أعظم[1] أو أصغر منه. فإن التزموا ذلك لزمهم انقسام ذاته؟».

تعقيب المؤلف على كلام الرازي

قلت: والكلام على هذا من وجوه:

الوجه الأول: أن يكون الموجود إما داخل العالم وإما خارجه معلوم بالفطرة

أحدها: أن كون الموجود إما داخل العالم وإما خارجه، مثل كونه إما قديمًا وإما حديثًا، إما خالقًا وإما مخلوقًا، وإما قائمًا بنفسه وإما قائمًا بغيره، وإما واجبًا وإما ممكنًا[2]، وهذا معلوم بالفطرة الضرورية؛ ولهذا لم يكن ينازع في ذلك الجهمية الذين خاطبهم الأئمة، كما ذكر الإمام أحمد في احتجاجه عليهم أنه إذا كان وحده ثم خلق العالم، فإما أن يكون خلقه في نفسه أو خارجًا عن نفسه، ولم يكن القسم الثالث وهو أن يقال: خلقه لا في نفسه ولا خارجًا عن نفسه؛ لأن هذا معلوم انتفاؤه بضرورة

---

(١) في النهاية: أو أعظم منه.

(٢) ذكر السمرقندي في الصحائف الإلهية ص(١٢٣-١٢٤): أن كل ما يتصوره العقل فهو بالنسبة إلى الخارج إما واجب، أو ممتنع، أو ممكن، ثم عرَّف هذه الأقسام الثلاثة: فقال عن الواجب: «فالواجب بالذات ما يقتضي لذاته وجوده في الخارج» وفي كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي، ص٦١، عرَّف الواجب بقوله: «وأما الواجب فعبارة عن ما يلزم من فرض عدمه المحال، وإن كان ذلك لذاته فهو الواجب لذاته، وإن كان لغيره فهو الواجب باعتبار غيره». وانظر: المعجم الفلسفي (٢/ ٥٤١).
وأما الممكن فهو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم، ويقابله الممتنع والضروري. انظر: المعجم الفلسفي (٢/ ٤٢٤) وقال الآمدي في كتابه المبين، ص٦٢: «وأما الممكن فعبارة عن ما لو فرض موجوداً أو معدوماً لم يلزم عنه لذاته محال، ولا يتم ترجيح أحد الأمرين له إلا بمرجح من خارج، وفي الاصطلاح العام عبارة عن ما ليس بممتنع الوجود، وهو أعم من الواجب لذاته والممكن لذاته».

٤٠٩/ب

العقل[١]، ولا نازعه في ذلك الجهمية الذين قالوا في العالم/ غير مماس ولا مباين. وإن دعوى أولئك قد يسلِّم الرازي وأمثاله أنها معلومة بالفساد بضرورة العقل؛ فدعواهُ أظهرُ فسادًا في ضرورة العقل كما تقدم التنبيه عليه؛ إذ العرض في الجوهر ليس بمماس له ولا مباين له، ولا يوجد جوهر ولا عرض إلا وهو مباين للآخر أو محايث له.

فكلٌّ من طائفتي الجهمية يوافق الجماعة على أن قول الأخرى مخالف لضرورة العقل، وحقيقة الأمر أن قول الطائفتين جميعًا مخالف لضرورة العقل. وقول هؤلاء: الموجود المباين للعالم ليس بداخل العالم ولا خارجه، أو قولهم: الموجود ليس بداخل العالم ولا خارجه؛ مثل قول إخوانهم أنه في العالم ليس بمباين للعالم ولا مماس له، فإذا كان قول هؤلاء معلوم الفساد بالضرورة فكذلك قولهم، وإلا فلا فرق[٢]؟ بل قولهم أظهر فسادًا كما تقدم [إذ قد عرف وجود ليس بمماس لموجود ولا مباين له، ولم يعرف موجود ليس بمباين لوجود آخر، ولا محايث له][٣]، وكذلك قول الملاحدة: أنه موجود ليس بحي ولا ميت، ولا هو عالم ولا جاهل، ولا هو قادر ولا عاجز، ونحو ذلك، فهذه الأمور معلوم فسادها بضرورة

---

(١) سبق نقل المؤلف عن الإمام أحمد احتجاجه على الجهمية في ذلك.

(٢) يقصد بالطائفة الأولى الحلولية، وبالطائفة الثانية النفاة.

(٣) ما بين المركنين: لم يتضح لي المعنى، وهي تعليل لما قبلها، والكلام السابق يتم به المعنى بدونها.

العقل، ودعوى وجود موجود خارج عن هذين القسمين مخالف لفطرة العقل الضرورية، وهو من أعظم السفسطة، فلا تقبل من أحد دعوى ذلك، ومتى سمع ذلك وجب أن تسمع نظائره من السفسطة.

الوجه الثاني: أن هناك فرقا بين الأقسام الممكنة الموجودة وبين التقديرات الذهنية

الوجه الثاني: أنه يجب الفرق بين الأقسام الممكنة في الوجود الخارجي، وبين التقديرات الذهنية التي لا يُشترَط فيها مطابقة للأمور الخارجية؛ فإن الذهن يقدر الأمور الممتنعة مع امتناع وجودها في الخارج، ويقدر الموجود معدومًا، والمعدوم موجودًا، وليس هو كذلك في الخارج، فباب التقديرات الذهنية أوسع من باب الأقسام الممكنة الخارجية[1]، وذلك أن الذهن تقديره بحسب ما يفرضه من الأقسام، فيمكنه أن يقول: الشيء إما أن يكون موجودًا، وإما أن يكون معدومًا، وإما أن يكون لا موجودًا ولا معدومًا، والشيء إما أن يكون مجهولاً أو معلومًا، أو لا معلومًا ولا مجهولاً، وإما أن يكون واجبًا أو ممتنعًا أو جائزًا، أو لا واجبًا ولا ممتنعًا ولا جائزًا، ويمكنه أن يقول: الموجود إما أن يكون قديمًا أو محدثًا، أو لا قديمًا

---

(١) من مفهوم ذلك أن بين التقديرات الذهنية وبين الأقسام الخارجية تقابلٌ ، فيكون طريق الحكم على القضايا الذهنية مبنياً على الأفراد الذهنية، ويقابل ذلك الأقسام الخارجية التي يكون طريق الحكم عليها مخصوصاً بالأفراد الخارجية.
انظر: المعجم الفلسفي (١/ ٥٩٦) نقلت منه بتصرف، وقد ذكر في المعجم أيضاً أن الذهن يطلق ويراد به القوة النفسانية التي يحصل بها التمييز بين الأمور الحسنة والقبيحة... أو أنه قوة معدة لاكتساب التصورات والتصديقات.

ولا محدثًا، وإما أن يكون خالقًا أو مخلوقًا، أو لا خالقًا ولا مخلوقًا؛ والموجودان إما أن يكون [أحدهما][1] مقارنًا للآخر أو سابقًا له أو متأخرًا، أو لا مقارنًا للآخر ولا سابقًا ولا متأخرًا، أو يقول: إما أن يكون مقارنًا أو منفكًا، أو لا مقارنًا ولا منفكًا، وإما أن يكون مباينًا للآخر أو محايثاً له، أو لا مباينًا له ولا محايثاً له، والموجودان والقائمان بأنفسهما، إما أن يكون أحدهما داخلاً في الآخر أو خارجه، أو لا داخل الآخر ولا خارجه، وإما أن يكون متحيزًا أو حالاّ في المتحيز، أو لا متحيزًا ولا حالاّ في المتحيز / وإما أن يكون حيًّا أو ميتًا، أو لا حيًّا ولا ميتًا، وإما أن يكون عالمًا أو جاهلاً، أو لا عالمًا ولا جاهلاً، وإما أن يكون قادرًا أو عاجزًا، أو لا قادرًا ولا عاجزًا، وذلك كما تقول: الموجود إما أن يكون واجبًا أو جائزًا أو ممتنعًا. أو الموجود إما أن يكون ثابتًا أو منتفيًا، أو لا ثابتًا ولا منتفيًا، فيكون الذهن يقدر هذه التقديرات لا يقتضي جواز وجودها في الخارج؛ بل مع ذلك يعلم أن بعض هذه الأقسام ممتنع في الخارج، كما يعلم امتناع أن يكون الموجود ممتنعًا أو أن يكون الموجود منتفيًا أو نحو ذلك ـ وكما يعلم [عدم][2] خروج الموجود عن القسمين الحاصرين ـ مثل علم العقل بامتناع أن يكون الموجود لا خالقًا ولا مخلوقًا، أو

٤١٠/أ

(١) زيادة.

(٢) زيادة.

لا قديمًا ولا محدثًا، أو لا واجبًا ولا ممكنًا، والعلم بامتناع أن يكــون المــوجــودان لا متقــاربيــن ولا منفكيــن، ولا متبــاينيــن ولا متحايثين[1]، فقول القائل: هذا الموجود لا داخل هذا ولا خارجه كقوله ليس مقارنًا له ولا منفكًا عنه بتقدم أو تأخر، أو يقال: هذان الموجودان ليس واحد منهما مقارنًا للآخر، ولا قبله أو ولا بعده.

عود المؤلف إلــى كــلام الرازي السابق

إذا ظهر ذلك فقولُه[2]: «صريح العقل لا يأبى تقسيم الموجود إلى ما لا يكون حاصلاً في الحيز، وإلى ما يكون، ولكن يأبى خلو الشيء عن ثبوت الأزلية، ولا ثبوتها، فقياس أحدهما بالآخر بعيد».

يقال له: ليس هذا بموازنة عادلة؛ لأن قوله الموجود إما أن يكون حاصلاً في الحيز أو لا يكون؛ إما أن يريد بالحيز أمرًا وجوديًا منفصلاً عن المتحيز، أو لا يريد بالحيز شيئًا وجوديًا منفصلاً عن المتحيز؛ فإن أراد الأول كان ذلك نظير قول القائل: الموجود إما أن يكون في الزمان أو لا يكون، إذا أراد بالزمان

---

(١) قوله: لا متقاربين . . . إلخ من التقارب، وقولهم تقارب الشيئان: دنا أحدهما من الآخر، وضد التقارب هو التباعد. انظر: المعجم الفلسفي (١/ ٣٢٠)، والمعجم الوسيط (٢/ ٧٢٢).
وأما قوله: ولا منفكين: مأخوذ من انفكاك الشيء بمعنى انفصاله، وتخليصه، وإطلاقه، ومادة الكلمة تدور على هذه المعاني الثلاثة وما يتصل بها. انظر: لسان العرب (٢/ ١١٢٠)، والمعجم الوسيط (٢/ ٦٩٨).

(٢) أي الرازي.

تقدير حركات الفلك ومايجري مجرى ذلك في الأمور الوجودية؛ فإنّ كلا هذين القسمين مضمونُه أنّ الموجود إما أن يكون في مكان وجودي أو زمان وجودي منفصل عنه، أو لا يكون، وهذا تقسيم صحيح؛ فإن كل موجود لو احتاج إلى مكان وجودي وزمان وجودي منفصل عنه، لكان ذلك المكان الموجود والزمان الموجود يحتاج إلى مكان آخر موجود منفصل عنه، وزمان آخر موجود منفصل عنه؛ وذلك يقتضي التسلسل إذا أُرِيدَ به غير الأول، وإن أريد به الأول فإن أريد به العلة أفضى إلى الدور[١] وإلا فليس ذلك محالاً إذا جُعِل كل منهما زمانًا للآخر، أو سُمِّي حيزًا له.

وأما إن أراد بالحيز ما ليس بشيء وجودي منفصل عن المتحيز، إما أمر عدمي أو شيء قام بالمتحيز، أو نوع إضافة، ونحو ذلك مما لابد للقائم بنفسه منه، أو لابد للجسم منه، فهذا

---

(١) تكلم المؤلف عن مسألة التسلسل والعلة والدور في رده على الرازي والآمدي في ذكرهم لبعض الطرق في إثبات واجب الوجود، وقد أطال الحديث عن هذه المسائل في صفحات كثيرة في كتابه درء تعارض العقل والنقل، في الجزء الثالث، من ص (١١٧) حتى ص (٣٥٦). أما ا لتسلسل فقد سبق في ص(١٣١)، وأما الدور فقد عرَّفه المؤلف في المرجع المشار إليه ص(١٤٣) بقوله: «أما الدور فقد يُراد به ألا يوجد هذا إلا مع هذا، ولا هذا إلا مع هذا، ويسمى هذا الدور المعي الاقتراني، ويراد به أنه لايوجد هذا إلا بعد هذا، ولاهذا إلا بعد هذا. ونحو ذلك وهو الدور البعدي» ثم تكلم عن هذين النوعين. فالدور هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر. انظر في ذلك أيضاً: المعجم الفلسفي (١/٥٦٧).

نظير ما يعني بالدهر، إذا أريد بالدهر نحو ذلك من أمر عدمي أو بعض صفات الحي، أو أمر إضافي، أو نحو ذلك. فإنه كما يقال: إن الحيز تقدير المكان، فإنه يقال: الدهر تقدير الزمان. وكما يقدر الذهن فيهما العالم/ أحيازًا عدمية، هي تقدير الأمكنة، فإنه يقدر قبل العالم دهورًا عدمية، هي تقدير الأزمنة، وهذا هو الذي يجعله بعض الفلاسفة أمرًا وجوديًّا كما يُذكَر ذلك عن أفلاطون[1] ويحكون أنه يُثبِت المادة والمدة والخلا والمثل الأفلاطونية[2]،

٤١٠/ب

---

(١) هو: أفلاطون بن أرسطن بن أرسطوقليس، من أثينية، وهو من المتقدمين من الفلاسفة الأوائل. وقد عدَّه الشهرستاني آخر الحكماء السبعة، وكان متتلمذاً على سقراط وعرف عنه التوحيد والحكمة، ويُحكى عنه أنه يقول: إن للعالم محدثاً مبدعاً أزليًّا واجباً بذاته، عالماً بجميع معلوماته ـ على خلاف ما يقوله أرسطو. قيل إن ولادته كانت في ٤٢٧ ـ ٣٤٧ق.م. انظر: الملل والنحل (٢/ ٨٨)، والفلسفة العربية عبر التاريخ لرمزي نجار ص٢٣.

(٢) المثل الأفلاطونية: قال الشهرستاني في الملل والنحل (٢/ ٨٩): «ويحكى عنه أنه أدرج الزمان في المبادئ وهو الدهر، وأثبت لكل موجود مشخص في العالم الحسي مثالاً غير مشخص في العالم العقلي، ويسمى ذلك المثل الأفلاطونية» وانظر: مائدة أفلاطون، تأليف الحكيم اليوناني، ترجمة محمد لطفي جمعة ص١٦٤ـ١٦٥.

والفلسفة عبر التاريخ لرمزي نجار ص: (٢٥ـ٢٦) فقرة «عالم المثل».

وأما المادة: فهي قد تقال اسماً مرادفاً للهيولى، ويقال: مادة لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره، وقد يقال عن المادة: ما به يتكون الشيء.

انظر: رسالة الحدود لابن سينا ص٥٦ (ضمن ثلاث رسائل في الحدود) والمعجم الفلسفي (مجمع اللغة العربية) ص١٦٣.

وأما المُدة فعبارات الفلاسفة في معناها أنها جزء محدود من الزمان. انظر: المرجع السابق، ص١٧٢.

=

وأرسطو[1] صاحبه، وجمهور العقلاء يعلمون أن هذه إنما هي ثابتة في الأذهان لا في الأعيان؛ بل العقلاء يعلمون أن ما بيَّنه أرسطو وأتباعه من الهيولي المطلقة[2] إنما هي أيضًا في الأذهان لا في الأعيان؛ بل وكذلك ما يثبتونه من العقول المحرفات[3].

وإذا كان كذلك: فتقسيم الوجود إلى ما يكون حاصلاً في

= وأما الخلاء: فقد عرفه الآمدي بقوله: «وأما الخلاء فعبارة عن بُعد قائم لا في مادة من شأنه أن يملأه الجرم»: كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص٨٦.

(١) هو أرسطو طاليس بن نيقوماخس الفيثاغوري الجهراشتي، من أهل اصطاخرا، وهو فيلسوف يوناني، عاش مابين ٣٨٤ـ٣٢٢ ق.م، له مؤلفات في الفلسفة، وهو عند الفلاسفة المقدم المشهور والمعلم الأول؛ لأنه واضع التعاليم المنطقية ومخرجها من القوة إلى الفعل، وقد تتلمذ على أفلاطون وتأدب على يديه، وقد عده الشهرستاني من متأخري حكماء اليونان. انظر التعريف به وبأفكاره: الملل والنحل (٢/ ١١٩) وما بعدها، وأخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي (٢١ـ٤١).

(٢) الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وهيولى كل جسم هو الحامل لصورته كالخشب للسرير، وإذا أُطلقت يُراد بها جسم الفلك الأعلى وما يحويه من الأفلاك والكواكب، ويطلق على الهيولى المادة والعنصر والطينة، وإذا اجتمعت العناصر الأربعة: (النار، الهواء، الماء، الأرض) وما يتركب منها الصورة وهي هيئة الشيء وشكله التي يتصور الهيولى بها. والهيولى تقابل الصورة. انظر: مفاتيح العلوم للخوارزمي، ص٨٢، ولباب العقول للمكلاتي، ص٥٥، والتعريفات للجرجاني، ص٢٥٧، والصحائف الإلهية، ص(٢٦٧).

(٣) العقول المحرفات بالحاء: لم أجد ـ حسب اطلاعي ـ أن المؤلف استعملها إلا إذا كان يقصد بذلك العقول العشرة التي ادعاها الفلاسفة، أو العقول المفارقة، فقد تعرض لها كثيراً.

الحيز[1] وما لا يكون نظيره تقسيم الوجود إلى ما يكون حاصلاً في الذهن وما لا يكون، ومعلوم أن هذا تقسيم ذهني لا خارجي، وإلا فكل موجود في الخارج فهو في الذهن ومعلوم بهذا التفسير. فكذلك كل موجود في الخارج فهو في الحيز بهذا التفسير، وليس من الموجودات شيء يمتنع عليه أن يقال هو في أمر عدمي، وإن سمي ذلك العدمي حيزًا أو دهرًا، ولا في الموجودات ما يمتنع أن يضاف إليه أو ينتسب إليه شيء؛ بل إذا كان لا موجود إلا ويمكن أن يقارنه ما يقدر فيه الزمان؛ فلا موجود إلا ويقارنه ما يقدر فيه المكان، وأما خلو الشيء عن ثبوت الأزلية[2] ولا ثبوتها فنظيرُه خلو الشيء عن ثبوت الفوقية ولا ثبوتها.

فقول القائل: إما أن يكون للشيء أول، أو يكون مسبوقًا بغيره، أو لا يكون؛ فإن كان له أول فهو العالم المحدث، وإن لم يكن له أول فهو الرب القديم، نظيره قول القائل: إما أن يكون للشيء فوق بمعنى أنه علاه غيره، أو لا يكون؛ فإن علاه غيره فهو العالم، وإن لم يَعْلُهُ غيره فهو الرب الأعلى سبحانه وتعالى، ولهذا قال النبي ﷺ: «**أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء،**

---

(١) في الأصل: من الحيز، وهو تحريف، وصوبتها من اللفظ السابق من كلام المؤلف.

(٢) الأزلية ـ أو الأزل ـ هو ما لا يكون مسبوقاً بالعدم. انظر: تعريفات الجرجاني، ص١٧.

وأنت الباطن فليس دونك شيء»[1].

وكذلك إذا فسر المُحْدَثُ بالذي كان بعد أن لم يكن، أو بالمسبوق بعدم نفسه، وقيل يكون مسبوقًا بتقدير زمان، فإنه يفسر الأسفل بالذي يمكن لأن يعلوه غيره، ويقال هو مخصوص بعلم ما يمكن بتقدير موجود فيه، وإذا قيل الأول القديم هو الذي لم يزل موجودًا وهو الذي لم يسبقه شيء، فتفسير الظاهر بأنه العلي الأعلى، وهو الذي لا يعلوه شيء، وإذا قيل إن الباري لم يسبقه عدم يصلح لتقدير الزمان، قيل إنه لا يعلوه عدم يصلح لتقدير المكان؛ فكما لا يمكن أن يكون شيء قبله، لا يمكن أن يكون شيء فوقه؛ بل هو كما قال رسول الله ﷺ في الحديث الصحيح: **«أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر/ فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء»**. ١١/٤١١

---

(١) هذا جزء من حديث رواه الإمام مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، ولفظه: **«اللهمَّ ربَّ السموات والأرض ورب العرش العظيم، ربنا ورب كل شيء، فالق الحب والنوى، منزل التوراة والإنجيل والفرقان، أعوذ بك من شر كل شيء أنت آخذ بناصيته، اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقض عنا الدين، وأغننا من الفقر»**. كتاب الذكر والدعاء ح٢٧١٣ (٤/ ٢٠٨٤) باب: ما يقول عند النوم، ورواه أبو داود كتاب الأدب ح٥٠٥١ (٥/ ٣٠١) والترمذي، كتاب الدعوات، باب: ما جاء في الدعاء إذا أوى إلى فراشه ح(٣٤٠٠) (٥/ ٤٧٢) وابن ماجة كتاب الدعاء، باب: ما يدعو إذا أوى إلى فراشه (٢/ ٣٣٣) ح٣١٢٣.

وقد تكلمنا بنحوٍ من ذلك في أول هذا الحكم العادل بينه وبين منازعه، الذي خلَّصنا فيه ما التبس من الحق بالباطل في تأسيسه[1] ولكنا تكلمنا هنا على ما ذكره في نهايته. وقد ظهر بما ذكرناه أنه عمد إلى تقدير المكان والزمان، فذكر في أحدهما المقارنة له، وذكر تقسيم الموجود إلى المقارن له وغير المقارن، وذكر في الآخر الذي في القسمين جميعًا المقارنة له؛ لكن.. فتتميمها[2] إلى المقارن المطلق والمقيد. وليست هذه موازنة عادلة، ومقايسة صحيحة، وتمثيلاً مطابقًا في الموضعين، بل هذا من الأقيسة الفاسدة الجائرة الظالمة؛ بل يجب أن يوزن، ونسبة كل واحد بنظيره، وحينئذ فيكون في كل من الصنفين نوعان، فيجيء المجموع أربعة كما ذكرناه.

الوجه الثالث: أن الأمثال تضرب ويقصد بها العلم تصوراً أو تصديقاً

الوجه الثالث: أنه ينبغي أن يعرف أن الأمثال والمقاييس تُضرب للشيء، تارة لخفاء حكمه وظهوره بالتمثيل، سواء كان التمثيل لتصوُّره أو للتصديق به، وتارة يكون هو في نفسه مع سلامة الفطرة جليًّا بديهيًّا ظاهرًا، ولكن في القلب ظن أو هوى[3] يصرفه عن معرفة نفسه، فضرب المثل الذي لا يعارض

---

(١) لعله يشير بذلك إلى ما سبق بيانه قبل صفحات مما أوردناه من التأسيس مما جرى بينه وبين منازعيه، أو غيره؛ بل ربما في أغلب كتاباته، ولاسيما في تأسيسه.

(٢) فتتميمها: كذا في الأصل: وهي غير واضحة، وهذا أقرب ما ظهر لي من استظهارها، فليتأمل.

(٣) في الأصل: أو هو هوى: فحذفت (هو) ليستقيم الكلام، كما رجحته.

الحق فيه لا ظن ولا هوى، فيدركه القلب، ويعلم أن هذا مثل ذلك بالضرورة، فينقاد إلى الحق لزوال المانع، فالغرض أن الأمثال تضرب تارة لتحقيق المقتضى، وتارة لدفع المانع، ويكون المقصود بها العلم تصورًا أو تصديقًا، ويكون المقصود بها أيضًا اتباع العلم والعمل بموجبه أيضًا، وهذا كما أن الملكين لما نزلا على داود فقالا: ﴿فَٱحْكُم بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ ﴿٢٢﴾ إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ ﴿٢٣﴾ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ﴾ الآية [صَ: ٢٢ ـ ٢٤]. فلما حكم داود تبيَّن أن هذا مثل مضروب له، وعلم حال نفسه، [ومعلوم أن الأدلة العلمية على قضية كلية [يحصل بها التصورات][1] العلمية على هذه القضية][2]؛ لكن هذه لم يكن فيها مانع يخاف أن يعوقه عن معرفة الحق واتباعه، فكان التمثيل بما يؤمن فيه المانع محصلاً للمقصود، وما نحن فيه من تمثيل المكان وتقديره بالزمان، وتقديره هو من هذا الباب، فإن مورد النزاع قد حصل فيه للمنازع من الاعتقاد ما[3] قد يصرف عن تصور المطلوب، وإلا فالأمران بديهيان فطريان ضروريان في الحقيقة.

وإذا كان كذلك فنحن نتكلم على ما ضرب من المثل،

---

(١) ما بينهما: لم يظهر لي معناها، ويبدو أن الجملة فيها سقط والمعنى واضح بما قبلها وبما بعدها.

(٢) زيادة.

(٣) في الأصل: وما: ورجحت أن الصواب حذف الواو.

فيقول له المنازع: لا أعقل موجودًا[1] مع غيره خاليًا عن التقدم عليه والحدوث، وهذا هو المثل الذي ضربه، والأصل الذي مثل به: وهو خلو الموجود عن هذين النعتين جميعًا اللذين لابد للموجود من أحدهما؛ فإن الذي سبقه غيره محدث، والذي سبق غيره، أو سبق كل شيء قديم، [يـ][2] قال: «وكذلك مسألتنا، لا أعقل موجودًا مع غيره خاليًا عن العلو والسفول، خاليًا عن الدخول في غيره/ والخروج عنه» فهو أيضًا ذكر خلو الموجود مع غيره عن هذين النعتين، وكل من هذين النعتين ينقسم إليهما الموجود له، والموصوف به نسبة وإضافة إلى النعت الآخر وموصوفه، فللقدم والقديم نسبة وإضافة إلى المحدث والحدث وبالعكس، وكذلك العلو والعلي نسبة وإضافة إلى السفل والسافل، فالقديم متقدم على المحدث، فلا شيء أقدم منه، والمحدث ما تقدمه القديم، أو ما تقدمه عدم، أي كان بعد أن لم يكن كائنًا، فكان قبله تقدير زمان يقدر وجوده فيه، ولم يكن فيه موجودًا؛ بل الموجود فيه غيره، والعلي عالٍ على السافل، وهو الأعلى فلا شيء أعلى منه، والسافل ما علاه العلي وما علاه عدم، أي كان يجب [أن يكون][3] ما لم يكن

٤١١/ب

---

(١) في الأصل: على ما ضربتم من المثل فيقال له المنازع: لا أعلم موجوداً... إلخ. وقد رجحت أن الصواب ما أثبته لاستقامة الكلام.

(٢) زيادة.

(٣) زيادة.

فيه، أو[1] كان فوقه حيز، وهو تقدير مكان يقدر وجوده فيه، ولم يكن فيه موجودًا؛ بل الموجود فيه غيره، وهذه موازنة صحيحة.

عَودٌ آخر للمؤلف لرد الرازي السابق

وأنت ذكرت[2] في الجواب أن صريح العقل لا يأبى تقسيم الموجود إلى ما لا يكون حاصلاً في الحيز وإلى ما يكون؛ ولكن يأبى خلو الشيء عن ثبوت الأزلية وعدمها، وكونه حاصلاً في الحيز أو ليس فيه وفي غيره، والخروج منه قسمان للمتحيز على ما يقوله، فهو كما لو قيل: لا يأبى تقسيم الموجود إلى ما يكون حاصلاً في الدهر، وإلى ما لا يكون، فكان الواجب أن تذكر نفس الصورة التي ادعى منازعك العلم الضروري بها؛ إما بلفظها وإما بلفظ آخر، ثم تعرضها على العقل، هل يقبلها أو يردها، وهو قد قال: العقل [لا][3] يحكم حكمًا بديهيًا عن الموجود مع غيره إما أن يكون داخلاً فيه أو خارجًا عنه، غير داخل فيه، ويحكم[4] بأن الموجود مع غيره: إما أن يكون محدثًا معه أو متقدمًا عليه، غير محدث، وهو لا يذكر هذه الصورة للاحتجاج بها، أو أن الحكم فيها أقوى؛ بل نفس ما ذكره معلوم بفطرة العقل وضرورته، كما أن الثاني كذلك، وليس العلم بالأول مستفادًا من العلم بالثاني، ولا بالعكس؛ بل كل منهما معلوم

---

(١) في الأصل: أي: ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) المقصود الرازي.

(٣) زيادة.

(٤) في الأصل: لايحكم: ورجحت أن الصواب ما أثبته.

بنفسه، والعقل بفطرته وبديهته يعلم أن الموجودين إما أن يكون أحدهما داخل الآخر أو خارجه، وإما أن يكون فوقه أو لا يكون فوقه، وإما أن يكون محايثاً له مجامعًا له في حيزه، أو لا يكون محايثاً له مجامعًا له في حيزه؛ بل مباينًا لحيزه، وكل هذه العلوم مستقرة في الفطرة.

وقول القائل: «العقل لا يأبى تقسيم الموجود إلى ما يكون متحيزًا أو إلى ما لا يكون» ليس نظيرًا لذلك، لا في اللفظ ولا في المعنى، فلا يدفع ما علم من ذلك بالبديهة، وحينئذ فلا حاجة إلى القياس والتمثيل، ويعرف ذلك:

الوجه الرابع: أن قول القائل: أن هذا الشيء غير معقول...

١/٤١٢أ

بالوجه الرابع: وهو أن يقال: قول القائل: لا أعقل موجودًا خاليًا عن القدم والحدوث، أو لا أعقل موجودًا لا داخل الموجود الآخر ولا خارجه ولا مباينًا له ولا محايثاً له ليس معناه أني لا أعلم ذلك ولا أعرفه أو أني أعجز عن عقله ومعرفته/ فإن كون الإنسان لا يعلم الشيء ويعقله، أو لا يقدر على عقله وعلمه: لا يدلُّ على عدمه ولا على امتناعه؛ إذ في الموجودات التي لا يعلمها كثير من بني آدم ولا يقدرون على علمها ما لا يحصيه إلا الله، وإنما مراد القائل بقوله هذا غير معقول أي لا يتصور أن يكون معقولاً ومعلومًا وجوده؛ أي يمتنع أن يعقل وجوده أو يعلم وجوده، وما امتنع العقل أو العلم بوجوده كان ممتنعًا في نفسه، وهذا كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٨] أي بما لا يكون، فإنه لو

كان لعلمه، وهكذا ما عقل الإنسان وعلم امتناعه في نفسه، وأنه لا يمكن وجوده، يقال فيه: أنه غير معقول، وأن هذا لا يُعقل، وإن كان هذا اللفظ يقال على المعنى الأول، فاللفظ إذا كان فيه اشتراك قد يغلط الناس في فهمه فـ[لا][1] يعرف المعنى، وإذا علم أن هؤلاء المنازعين قالوا إنا نعقل عقلاً ضروريًّا فطريًّا أو نعلم علمًا ضروريًّا فطريًّا امتناعَ وجود موجودين ليس أحدهما داخل الآخر ولا خارجه، ونعلم أن من أثبت موجودًا لا داخل العالم ولا خارجه فإنه أثبت ما لا يتصور أن يعلم وجوده وما لا يكون وجوده؛ بل هذا بمنزلة جعلِه لا موجودًا ولا معدومًا، ولا قديمًا ولا محدثًا، ولا عالمًا ولا غير عالم، ولا قادرًا ولا غير قادر، والموجود يمتنع أن يخلو عن هذين النقيضين، فمن أثبتهما أو نفاهما يكون قد وصف الموجود بصفة الممتنع وجوده، فضلاً عن أن يكون معدومًا، فيكون قد أثبت واجب الوجود، وجعله ممتنع الوجود، فيكون قد جمع في كلامه بين إثبات واجب الوجود، وبين إحالة واجب الوجود، بين وجوده وبين عدمه.

وهذه صفة هؤلاء الملاحدة من الجهمية وأشياعهم، هم منافقون، مذبذبون بين الإقرار بالصانع واجب الوجود، وبين إنكاره وإحالة وجوده، لا جحدوه بالكلية ولا أقروا به بالكلية،

(١) لا: زيادة.

وصفوه بما يقتضي أنه واجب الوجود[1]، ووصفوه بما يقتضي أنه ممتنع الوجود، ثم قد يكون هذا في كلامهم أغلب، وقد يكون هذا أغلب، وحينئذ فيكون الكفر الصريح على بعضهم أغلب، وهو حال الملاحدة النفاة للنقيضين جميعًا؛ فإن جحود هؤلاء وجعلهم له ممتنعًا أضعاف إقرارهم بوجوب وجوده، وقد يكون الإثبات أغلب، وهو حال من أقر بعامة أسمائه وصفاته، وإنما جحد منها شيئًا يسيرًا كما يوجد في بعض الصفاتية[2] كثيرًا.

وهؤلاء يؤمنون ببعض أسماء الله تعالى، ويكفرون ببعض، ويؤمنون ببعض الكتاب، ويكفرون ببعض، ولهذا تنازع الناس في إيمانهم وكفرهم بما ليس هذا موضعه. ولا ريب أن فيهم الجاهل المتأول الذي لا يجوز أن يُحكم عليه بحكم الكفار وأن قوله من قول الكفار، كما أن فيهم المنافق الزنديق الذي لا ريب في نفاقه وكفره.

وإذا كان منازعك قد قال: إنا نعلم ونعقل بالفطرة امتناع/ وجود ما ذكرته من وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، فقولُك: صريح العقل لا يأبى تقسيم الموجود إلى متحيز وغير متحيز[3] ليس فيه جواب عن هذا القول أصلاً؛ فإنك

٤١٢/ب

---

(١) سبق التعريف بواجب الوجود ص٣٢.
(٢) الصفاتية سيأتي كلام المؤلف عنهم، في ص٣٢٩.
(٣) سبق ص٣٠ التعريف بالحيز (مفصلاً).

لم تقل إن صريح العقل يقبل وجود موجود، لا يكون داخل العالم ولا خارجه، فإنك لو قلت هذا كان رجوعًا إلى قولك[1] الأول، وكان ذلك مقابلة لدعوى العلم الضروري[2] بالامتناع، بدعوى العلم الضروري بالإمكان، وإذا وصل الأمر إلى أن يقول أحد المناظرين: أنا أعلم بالضرورة امتناع هذا، ويقول الآخر: أنا أعلم بالضرورة إمكانه لم يكن الفصل بينهما إلا من وجوهٍ أخرى، كما بيَّناه في غير هذا الموضع[3]، ومع هذا فلا يكون أحدهما قد قطع الآخر، فإذا كنت لو ادعيت العلم الضروري بإمكان لم يكن له [وحينئذٍ][4] يكون كلٌّ منهما متكافئًا، فكيف إذا لم تذكر ذلك؛ بل ادّعيت العلم بشيء آخر غير محل النزاع، الذي ادعى المنازع العلم الضروري به، ومن المعلوم أن أحدًا من الخلق لا يمكنه أن يدعي الضروري بإمكان وجود موجود، لا داخل العالم ولا خارجه؛ بل غايته أن يذكر علمًا نظريًّا، وأن

---

(١) في الأصل: كان عروض قولك: ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) العلم الضروري، ويقابله العلم النظري: فالعلم الضروري كما قاله ابن الباقلاني: «علم يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب به..» التمهيد، ص٣٥.

وقال أيضاً عن العلم النظري، ص٣٦: «علم يقع بعقب استدلال وتفكُّر في حال المنظور فيه أو تذكر نظر فيه، فكل ما احتاج من العلوم إلي تقدم الفكر والروية وتأمل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا علم نظري» وانظر: المواقف للإيجي، ص١١، في تعريف كلٍّ منهما.

(٣) إذا ادعى كل واحد العلم الضروري فيكون الفصل بينهما من وجوه أخرى.

(٤) زيادة.

يزعم أن ما عند المنازع ليس علمًا ضروريًا، وأن [لا][1] يقول أنا أعلم بالضرورة امتناع هذا، فغايته أن ينفي العلم الضروري الذي إنْ اضطر إليه بعض الناس لم يضطر إليه آخرون: لم يكن هذا دافعًا لما عند أولئك لأنه إنْ جوّز اختصاص بعض الناس بالعلوم الضرورية، كما يختصون بالعلوم النظرية[2]، كما يختصون بالعلم بالأخبار المتواترة والمخبريات وعلم الأشياء الدقيقة، وهذا أصح القولين، فلا يضرهم عدم علم غيرهم. وإن قيل: بل يجب اشتراك الناس في كل العلوم الضرورية، كما تقوله طائفة من أهل الكلام، فإذا قال هؤلاء نحن مضطرون إلى العلم، وقال هؤلاء لم نضطر إليه لم يكن قبول قول أحدهما أولى من الآخر، إلا بموجب منفصل، وعلى [هذا][3] التقدير: فلا يندفع ما ذكره المنازع من العلم الضروري بنفي ذلك عن محل النزاع لو فعله المنازع؛ فكيف إذا لم يذكر ذلك إلا في ضرورة أخرى. يقرّر هذا:

الوجه الخامس: أن دعوى الرازي إمكان وجود موجود...

الوجه الخامس: وهو أن هذه الصورة التي ادعى أن العقل الصريح لا يأباها: إمّا أن تكون مستلزمة لإمكان ما أحاله المنازع، أو لا تكون مستلزمة لإمكانه؛ فإن لم تكن مستلزمة لم يكن جوابًا أصلاً، وإن كانت مستلزمة كانت غايته أنه قدح فيما

---

(١) زيادة.

(٢) في الأصل: الضرورية: ورجحت أن الصواب ما أثبته لدلالة السياق عليه.

(٣) زيادة.

ذكره المنازع من العلم الضروري بحجة نظرية؛ لأنه يقول: العقل يجوِّز هذا، وتجويز هذا يستلزم تجويز ذاك، والقدح في الضروريات بالنظريات غير مقبول؛ لأن الضروريات أصل النظريات[1] فلو جاز القدح في الضروريات بالنظريات لكان ذلك قدحًا في أصل النظريات، والقدح في أصل الشيء قدح فيه نفسه، فيكون القدح في الضروريات بالنظريات يتضمن/ القدح في الضروريات والنظريات، وإذا كان على هذا التقدير لا تصح الضروريات ولا النظريات لم يكن هذا علمًا ولا كلامًا صحيحًا[2]، فلا يقدح به في شيء، وهذا من الكلام الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه وهو كما قيل:

٤١٣/أ

حُجَجٌ تهافت كالزُّجاجِ تَخَالُهَا ... حقًّا وكُلٌ كاسرٌ مكسورُ[3]

وإذا كان القدح في الضروريات بالنظريات مستلزمًا ألاَّ يكون واحدٌ منهما علمًا، ولا يثبت أنه حق وصدق كان كلام القادح

---

(١) في شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢١٠ـ٢٢٤): جعل العلوم النظرية تنتهي إلى الضروريات، ثم ذَكَر أقسام العلوم والتصديقات الضرورية، وأنها تنحصر في ستة أنواع: البديهات، والمشاهدات، والفطريات، والمجربات، والمتواترات، والحدسيات ثم ذكر تفصيلها.

(٢) يشير إلى كلام الرازي السابق: «إن صريح العقل. . . إلخ».

(٣) أورده المؤلف في: درء التعارض (٧/ ٣١٤) وابن القيم في: الصواعق المرسلة (٤/ ١٢٧٧) تحقيق د. على الدخيل الله، والسيوطي في كتابه: صون المنطق والكلام، ص٩٩.

والتهافت. قال الأزهري «الهفت: تساقط الشيء قطعة بعد قطعة، كما يهفت الثلج ونحو ذلك» تهذيب اللغة (٦/ ٢٣٨).

ليس علمًا، ولا يثبت أنه حق وصدق، فلا يكون مقبولاً، فثبت أنه على التقديرين لا يقبل ما ذكره، وليس هو علمًا ولا ثبت أنه حق وصدق، فبقي ما قاله المنازع[1] على حاله غير مقدوح فيه.

الوجه السادس: لو أمكن الرازي وذووه دعوى العلم الضروري...

الوجه السادس: أن هذه الصورة التي قد ذكر أن العقل الصريح لا يأباها، وهو أنه لا يأبى تقسيم الموجود إلى ما يكون حاصلاً في الحيز وإلى ما لا يكون،، فيقال له: تعني بقولك: إن العقل الصريح لا يأبى هذا التقسيم: أتريد أن العقل الصريح لا يعلم امتناع هذا في الحيز؟ أو أن العقل الصريح يعلم إمكان هذا في الخارج؟ فإن قال: العقل الصريح يعلم إمكان هذا في الخارج كان معنى ذلك أن العقل الصريح يعلم أنه يمكن في الخارج وجود موجود متحيز، ووجود موجود غير متحيز، كما يعلم وجود موجود متحيز وقائم بالمتحيز، ووجود الجسم وصفاته، والعقل الصريح هنا إنما يُراد به العلم الضروري، وإلا لم يحصل المقصود، ومعلوم أنه لم يَدَّع ولا ذكر عن أحد من ذويه أنهم ادعوا أنهم يعلمون علمًا ضروريًا، وأن عقلهم الصريح يحكم بإمكان وجود موجود[2] في الخارج، ليس بمتحيز، ولا قام بالمتحيز. إذا فُسِّر المتحيز بالمباين لغيره بالجهة؛ بل هؤلاء إنما يثبتون إمكان ذلك كما يثبتون وجوده بالأدلة النظرية، ولو أمكنهم دعوى العلم الضروري بذلك كانوا يدعون العلم

(١) وهو قوله بامتناع موجود لايكون داخل العالم ولاخارجه.

(٢) في الأصل: وجود وجود، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

الضروري بإمكان وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، ثم لو قُدِّر أنه ادعى ذلك مدعٍ لم تكن دعواه دافعة لما ادعاه أولئك؛ بل يكون الحكم لغيرهما، وحينئذ فعليهم جميعًا أن يسلِّموا الحكم لكتب الله المنزلة وأنبيائه المرسلة، ولا نزاع بين الخلائق؛ أن دلالة الكتب الإلهية والآثار النبوية على أنه سبحانه فوق العالم أعظم من دلالتها على نفي كيفيته وكَمِّيتِهِ، وذلك يقتضي رجحان ذلك، لو فرض أن لهؤلاء في السمع دليلاً فكيف وجميع علمائهم وعلماء الأولين والآخرين يعلمون أن السمع ليس فيه دلالة تدل لا نصًّا ولا ظاهرًا على أن الله سبحانه وتعالى ليس فوق العالم، وفيه من الأدلة التي هي نصوص وظواهر على أن الله سبحانه وتعالى فوق العالم ما لا يحصيه إلا رب العباد.

ولما علم الله أن بني آدم يصل الأمر بينهم في المناظرات إلى هذا الحد وكانوا يدعون وجدا[1] وعلمًا ضروريًّا إما صادقين في ذلك وهم غالطون لا يعرفون وجه غلطهم، وإما كاذبين في ذلك: أرسل رسله وأنزل كتبه، وأمرهم أن يحكموا بين الناس فيما اختلفوا فيه، ولهذا لا يقطع النزاع عن بني آدم إلا بالنبي/ والرسول، وحاجتهم إلى ذلك ضرورية، قال الله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣] وقال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ

٤١٣/ب

(١) سبق تعريف الوجد ص٩٠.

﴿الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٥٩﴾ [النساء: ٥٩].

وهذا كله إذا ادعى مدع العلمَ الضروري العقلي بنقيض ما ادَّعاه أولئك، فكيف ولم يذكر أن أحدًا ادعاه، ولا يدعيه إلا من خالف أصحابه، ودخل في السفسطة[١] الصريحة والجحود والبهتان، ولا ريب أن باب الكذب والافتراء ليس مسدودًا فيمكن أن يحمل بعض الناس اعتقاده وظنه، أو هواه وغرضه، أو كليهما على ادعاء ذلك، وإن قال معنى قولي: إن العقل الصريح لا يأباها أي لا يعلم امتناعها فهذا إذا علم لم يضر المنازع؛ فإن المنازع إذا قال أنا أعلم بالضرورة امتناع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، وأنت لم تعلم امتناع صورة تستلزم إمكان ذلك لم يكن عدم العلم بامتناع ما يوجب إمكان ذلك قادحًا في العلم بامتناعه، فإنا إذا علمنا أن الشيء ممتنع، وكان إمكان غيره مستلزمًا لإمكانه، وذلك اللزوم لا يعلم امتناعه لم يكن عدم علمنا بامتناع مستلزم الإمكان مثبتًا للإمكان هذا، ولا مانعًا من العلم بالامتناع، وقد تقدم أنه لو قال لا أعلم امتناع ذلك لم يكن هذا جوابًا.

فكيف إذا قال فيما يثبت به الإمكان: أني أعلم امتناع هذا التقسيم، لم يكن عدم العلم بامتناعه موجبًا عدم العلم بامتناع[٢] ذلك الخلو عن القسمين؛ إذ أحدهما ليس هو الآخر، وإن كان

---

(١) السفسطة: سبق التعريف بها ص٣٨.

(٢) في الأصل: لامتناع. ورجحت أن الصواب ما أثبته.

بينهما تلازمًا.

الوجه السابع:
لا نسلم أن
العقل الصريح
لا يأبى هذا
التقسيم...

الوجه السابع: أن يقال: لا نسلّم أن العقل الصريح لا يأبى هذ التقسيم إذا بين معناه وزال عنه الاشتباه، وذلك أن الحيز يراد به الأمر الوجودي المنفصل عن المتحيز، ويراد به ما لا ينفصل عن المتحيز، ولا يستلزم وجود غيره، فإن تحيز العالم وغيره من الأجسام لا يستلزم وجود شيء غيره، وبالجملة: فالمتحيز إن أريد ما يستلزم وجود شيء غيره لم ننازع فيما ذكره من التقسيم؛ فإن العقل يعلم أن الموجود قد يكون في حيز منفصل عنه، وقد لا يكون. ولكن هذا لا يضر؛ فإن المنازع إنما ادعى العلم الضروري أن الموجود لا يكون داخل العالم ولا خارجه، لم يذكر المتحيز، وكذلك إن أريد بالمتحيز الجسم فقط دون العرض فقد علم أن الموجود فيه أجسام وصفات يقوم بها، وإن كان هذا فيه نزاع، فمن الناس من يقول: لا موجود إلا الجسم، وهذا تنازع في هذا التقسيم ويقول: لا أسلّم أن العقل الصريح لا يأبى تقسيم الموجود إلى ما يكون متحيزًا أو غير متحيز.

لكن ليس الغرض الكلام من جهة هؤلاء فقط؛ بل يقالُ كلامًا عامًّا؛ إذ لا حاجة إلى هذه الأقوال، فإذا أراد بالحاصل في الحيز المتحيز أصالة أو تبعًا، ولم يعين بالحيز أمرًا وجوديًّا منفصلاً عنه/ لم يسلم له منازعه أن العقل الصريح لا يأبى تقسيم الموجود إلى ما يكون حاصلاً في الحيز، وما لا يكون حاصلاً فيه، لا بمعنى أن العقل يعلم جواز ذلك في الخارج كما تقدم،

١/٤١٤

ولا يعني أن العقل الصريح لا يعلم امتناع ذلك؛ بل نقول: العقل الصريح يعلم امتناع ذلك، مما صرح ذوو العقول الصريحة من أئمة الإسلام وعلمائهم بأن العقل يمنع ذلك، ولم يعرض على ذوي عقل صريح هذا إلا أنكره ونفاه إذا فهم حقيقة المعنى، وأما من لم ينكر عقله ذلك فلأنه لم يعرضه على العقل الصريح؛ فإن الصريح هو المحض الخالص الذي لا يشوبه هوى ولا جهل، فكثير من الناس يسمع هذه الألفاظ المتداولة؛ مثل الحيز والمتحيز والجسم والجوهر والعرض والصفات ونحو ذلك، وهي فيها من الاحتمال والاشتراك ما يوجب تنازع العقلاء فيها فيكون كثير من النظر في مسماها ليس بعقل صريح خالص من الاشتباه والاشتراك،[1] ومن الناس من أَلِفَ قولاً واعتاده وتقلده عن بعض المعظَّمين في قلبه، مثل تقلده أن الباري ليس في جهة، أو أنه ليس بمتحيز، أو ليس بجسم ولا جوهر، أو هو جسم أو جوهر، فيكون هذا التقليد مانعًا له من أن يكون عقله صريحًا[2]، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ

---

(١) تعرض المؤلف بإطالة لمسألة الألفاظ المبهمة المشتركة المجملة وبين رأي أهل السنة في حكمها، وتنازع الناس فيها، وما توجبه هذه الألفاظ والمصطلحات من لبس الحق بالباطل.. في كتابه درء التعارض (الجزء الأول من ص٢٠٨ إلى ص٣١٠).

(٢) وهذا مسلك أغلب المتكلمين في قطعهم بنفي هذه الأمور عن الله تعالى وذلك راجع إلى تقليدهم وما ألفوه،ـ كما ملأوا مصنفاتهم بذلك ـ وقد يرجع إلى ردهم ومنازعتهم لخصومهم ـ كما يزعمون. فيكون ناشئاً عن الهوى والتعصب وقد يكون من بين خصومهم أهل السنة والجماعة فيأتي نفي المتكلمين في مقابلة =

نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [البقرة: ١٧٠] وقد قال تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [الأنعام: ١١٦] وقال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾ [الفرقان: ٤٤]، فالعقل الصريح قليل في بني آدم؛ ولكن علامته متابعة ما جاءت به الرسل عن الله تعالى؛ فإن العقل الصريح لا يخالف ذلك قط؛ بل لو وَحَّدَه لوجد الإيمان، ولهذا قال أهل النار ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: ١٠] فأخبروا أنه أي الأمرين وجد منعهم العذاب، وقد قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾ [الحج: ٤٦].

= إثبات أهل السنة، : ومسألة الجسم والجوهر وغيرها ذكرها كثير من المتكلمين كالرازي الذي رد عليه المؤلف ـ حيث عقد تراجم في كتابه (أصول الدين ص٤٦ـ٤٧) فقال: «المسألة الثالثة: إله العالم يمتنع أن يكون جسماً».

المسألة الرابعة: في امتناع كونه جوهراً، والمسألة الخامسة: في امتناع كونه في المكان..».

وفي كتابه المحصل، ص١٥٥، مسألة: (أنه تعالى ليس بمتحيز) وفي ص١٥٧، مسألة: (أنه تعالى ليس في شيء من الجهات).

وفي كتاب الإرشاد للجويني ص٤٢، ٤٦، فصل: (أن الله تعالى ليس جسماً خلافاً للكرامية) وفصل: (في الدليل على استحالة كون الرب تعالى جوهر) وغيرهم ممن تقلد ذلك. وانظر: الغنية في أصول الدين، للنيسابوري، ص٨٠ـ٨٥.

وأعظم الناس عقلاً أعظمهم إيمانًا ويقينًا بما جاءت به الرسل، وهم أعظم الناس [علمًا][1] كما قال تعالى: ﴿ وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴿٦﴾ ﴾ [سبأ: ٦]، وأن العقل الصريح يوجب[2] الاجتماع؛ فإن الحق لا يختلف ولا يتناقض، ولهذا كان ما جاء من عند الله كذلك، كما في قوله: ﴿ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ ﴾ [الزمر: ٢٣]، وقال في خلافه: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ [النساء: ٨٢]، وقال: ﴿ إِنَّكُمْ لَفِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ﴿٨﴾ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ﴿٩﴾ ﴾ [الذاريات: ٨، ٩] وقد قال تعالى: ﴿ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴿١٤﴾ ﴾ [الحشر: ١٤].

فَبَيَّنَ سُبْحَانَه وتعالى أن تشتُّتهم بسبب عدم العقل، ومعلوم أن هؤلاء المتكلمين من المتفلسفة وغيرهم من أعظم الناس تفرقًا واختلافًا، ولهؤلاء في معنى الجسم والجوهر والمتحيز والعرض وأحكامه نفيًا وإثباتًا من الاضطراب ما لا يعلمه إلا الله، فأين العقل الصريح معهم؟ ولكن معهم/ دعوى العقل؛ ولكن بين دعوى صفات الكمال وبين وجودها بون عظيم، فما أكثر من ادعى بنوة الله وولايته وهم من أكذب الناس! وكل من خرج عن شريعة الله فلابد أن يفتري ويكذب في دعواه، منهم من ادعى

٤١٤/ب

(١) زيادة.

(٢) في الأصل: وجود، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

النبوة والرسالة كمسيلمة(١) والعنسي(٢) والثقفي(٣) وغيرهم ممن قال الله تعالى [فيهم](٤): ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ﴾ [الأنعام: ٩٣]، ومنهم من ادعى ولاية الله تعالى وأنه من أهله وخاصته، كما يدعي ذلك الملاحدة من القرامطة والباطنية(٥) والرافضة والاتحادية(٦) وأمثال هؤلاء ممن

---

(١) هو: مسيلمة بن ثمامة بن كبير الحنفي الوائلي، متنبئ كذاب، ولد ونشأ باليمامة في بلدة الجبيلة بوادي حنيفة، قدم مسيلمة على الرسول ﷺ بعد فتح مكة مع وفد بني حنيفة، فأسلم الوفد وبقي هو خارج المدينة، ولما رجع كتب إلى الرسول ﷺ رسالة. انظر: تاريخ الطبري (٣/ ١٣٧ـ١٤٧) وانظر عن أخباره وأكاذيبه في الصفحات (٢٨١ـ٣٠١) نفس الكتاب، قتل سنة ١٢هـ. انظر: شذرات الذهب (١/ ٢٣)، والكامل لابن الأثير (٢/ ٢٤٣ وما بعدها).

(٢) هو: عَيْهَلَةُ بن كعب بن عوف العنسي المذحجي، متنبئ كذاب، مشعوذ من أهل اليمن، من أوائل من ارتد عن الإسلام، قتل في سنة ١١هـ قتله رجل يُسمى فيروز. انظر مقتله: تاريخ الطبري (٣/ ٢٢٧ـ٢٤٠) وانظر: الأعلام (٥/ ١١١).

(٣) هو: المختار بن أبي عبيد بن مسعود الثقفي، أبو إسحاق، من زعماء الثائرين على بني أمية، ادعى النبوة ونزول الوحي عليه، نقلوا عنه أسجاعاً كان يزعم أنها من الإلهام، قتله مصعب بن الزبير سنة ٦٧هـ. انظر: تاريخ الطبري (٥/ ٥٦٩ـ٥٨٢) و(٦/ ٩٣ـ١١٦)، والأعلام (٧/ ١٩٢).

(٤) زيادة.

(٥) الباطنية: سُمُّوا بذلك؛ لأنهم يقولون إن للنصوص ظاهراً وباطناً ولكل تنزيل تأويلاً، وهم فرق شتى، ولهم ألقاب كثيرة؛ كما ذكر ذلك الشهرستاني في الملل (١/ ١٩٢) فذكر أنهم في العراق يسمون الباطنية والقرامطة والمزدكية... إلخ. والباطنية القدامى يخلطون مذهبهم ببعض كلام الفلاسفة؛ ومن ذلك معتقدهم في الصفات وغيرها. وانظر كذلك: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٧٦، والفرق بين الفرق، ص ٢٦٥ـ٢٩٩.

(٦) الاتحادية: سبق تعريفهم ص٥٢، وأما الرافضة فسيأتي التعريف بهم في =

هو إما منافق وإما فاسق وإما داعٍ إلى بدعة عظيمة ونحو ذلك.

وكذلك فيمن يدعي العقل الصريح والمعرفة بالمعقولات، ويدعي صحة النظر ومعرفة الأدلة القطعية والبراهين الموزونة بالميزان العدل، وغير ذلك، من هم في كثير من أمورهم أو أكثرها من أبعد الناس عن العقل والمعقول، وهذا كله تسمية الشيء من الأعيان والصفات بغير أسمائها كما قال تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾[النجم: ٢٣].

وإذا كان كذلك: فالمنازعون[1] يقولون: إن العقل الصريح يمنع أن يكون العقل الصريح موجودًا مع غيره، ليس بداخلٍ في غيره ولا خارج[2]، أو ليس بمباين له ولا محايث، أو يكون قائمًا بنفسه[3] لا يباين القائم بنفسه بالجهة، ونحو ذلك من المعاني التي يمكن التعبير عنها بعبارات متنوعة، وما زال أئمة الإسلام يذكرون أن العقل يمنع وجود هذا؛ فقول القائل: هذا

= ص٣٩١ عند ذكر المؤلف لشيء من سبب تسميتهم بذلك.

(١) أي الرازي وذووه.

(٢) كذا اللفظ في الأصل، ولعل إيضاح المعنى أكثر، إذا قلنا: العقل الصريح يثبت إمكان موجود مع غيره. فليتأمل.

(٣) يوصف ما كان قائماً بنفسه أو بذاته بالجوهر كما عرَّفه كثير من المتكلمين ـ وقد سبق تعريفه أول الكتاب ـ وانظر أيضاً: مفاتيح العلوم للخوارزمي، ص٨٦، وكشاف اصطلاح الفنون (١/ ٢٠٣ـ٢٠٧)، والتعريفات للجرجاني، ص٨٣ـ٨٤، والمعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/ ٤٢٤ـ٤٢٧). وقد يعبر عنه بعضهم بأنه: «الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً».

قول بأن الموجود لا يكون إلا جسمًا أو قائمًا به ونحو ذلك، لا يدفع ما ذكر، بعد ذكرنا بعض ما تقدم من قولهم فإن أول من ابتدع في هذه الأمة وصف الموجود بعدم النهاية هو الجهم. ولفظ المتحيز والجسم والحد والنهاية، وتنزيه الرب سبحانه بهذه الأسماء كلها من بدع الجهمية[(١)].

نقل المؤلف من كتاب الرد على المريسي للدارمي

قال الإمام أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي[(٢)]: «وادعى المعارض أنه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية» قال: «وهذا هو الأصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته، واشتق منها أغلوطاته، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهمًا إليها أحدٌ من

---

(١) لفظ الجهة والحيز والجسم والنهاية والحد وغيرها تكلم عنها المؤلف كثيراً في كتابه هذا، وفي كتب أخرى ومنها: مجموع الفتاوى (٣/ ٤١ـ٤٣) و(٥/ ٢٩٨ـ٣٠٩) و٦/ ٣٨ـ٤٠) ورأي المؤلف في ذلك أن هذه الألفاظ ونحوها لم ترد في الكتاب والسنة نفياً ولا إثباتاً؛ بل من الألفاظ التي فيها إجمال وإبهام، وهي ألفاظ اصطلاحية، وقد يراد بها معانٍ متنوعة، ومن أطلق واحداً من هذه الألفاظ سُئل عما أراد به فإن قصد معنى حقًّا قُبِل، وإن قصد معنى باطلاً رُدَّ.

وقد ذكرت قبل صفحات عرض المؤلف لهذه المسألة في كتابه درء التعارض ص٣٧.

ففي المعنى الذي أورده المؤلف عن الحد والنهاية: إن أريد بالقول بأن لله حدٌّ: أنه منفصل عن الخلق بائن منهم فهذا حق كما هو قول ابن المبارك وغيره. وقد سبق قوله أوائل هذا الكتاب، وإن أريد بنفي الحد أن العباد لايعلمون لله حداً ولايحدون صفاته ولا يكيفونها فهذا أيضاً حق، ما لم يُرد معنىً باطلاً قصد قائله الباطل كما هو قول الجهم وغيره فينزه الله عن ذلك.

(٢) كتاب رد الإمام عثمان بن سعيد على المريسي العنيد ص٣٨١ (عقائد السلف) باب: (الحد والعرش) بنفس النص الذي أورده المؤلف هنا.

العالمين»[١]. أي من هذه الأمة؛ وإلا فهذا النفي كان موجودًا قبل هذه الأمة في كثير من مبتدعة اليهود والنصارى[٢]، وفي طائفة من المشركين والصابئين. والفلاسفة لهم في ذلك قولان مشهوران قبل الإسلام:

قال عثمان[٣]: «فقال للجهم قائل ممن يحاوره: قد علمت مرادك منها أيها الأعجمي، وتعني أن الله لا شيء؛ لأن الخلق كلهم علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء، إلا وله حد وغاية وصفة، وأنه لا شيء ليس له حد ولا غاية ولا صفة، فالشيء أبدًا موصوف لا محالة، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية، وقولك لا حد له، يعني أنه لا شيء».

قال أبو سعيد[٤]: «والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره،

---

(١) نهاية كلام الدارمي في هذا الموضع.

(٢) وقد ذكر بعض أهل الكلام شيئاً من مذاهب النصارى في هذه المسألة وأورد عليهم لوازم فاسدة تلزم من مذهبهم في كثير من المسائل المتعلقة بذات الله تعالى، ومنها مسألة: (قولهم إن الله جوهر) فقد ذكر ابن الباقلاني في كتابه التمهيد، ص٧٦ باب: (الكلام على النصارى) فقال بعد ذكر مذهبهم: «فقضوا بذلك على قدم العالم ونفي النهاية عنه وأن الحوادث لا أول لها، وأن الأجسام لا كل لها ولاغاية وأنه لا إنسان إلا من نطفة، ولا نطفة إلا من إنسان، ولاطائر إلا من بيضة، ولابيضة إلا من طائر أبداً إلى غير نهاية، وهذا لحوق بأهل الدهر... إلخ».

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة (فالكلام متصل).

(٤) بعد الكلام السابق (من كلام الدارمي).

ولا يُجَوِّزُ أحدٌ[1] أن يتوهم لحده غاية في نفسه، ولكن نؤمن بالحد ونَكِل علم ذلك إلى الله تعالى، والمكانة أيضًا حد، وهو على عرشه فوق سماواته. فهذان حدان اثنان». قال: «وسئل ابن المبارك: بِمَ نعرف ربنا؟ قال: بأنه على العرش بائن من خلقه/ قيل: بحد؟ قال: بحد»، وتقدم ذكر هذا بتمامه[2]. ٤١٥/أ

وقال عبد العزيز المكي في رده على الجهمية بعد أن ذكر بيان فساد قولهم في مسألة العرش وأبطل قولهم: إنه في كل مكان، قال: «فلما شنعت مقالته قال: أقول إن الله في كل مكان، لا كالشيء في الشيء، ولا كالشيء مع الشيء، ولا كالشيء خارجًا عن الشيء، ولا مباينًا للشيء. قال: يقال له: إن أصل قولك القياس والمعقول، فقد دللت بالقياس والمعقول على أنك لا تعبد شيئًا؛ لأنه لو كان شيئًا ما خلا في القياس والمعقول أن يكون داخلاً في الشيء أو خارجًا منه، فلما لم يكن في قولك شيء استحال أن يكون كالشيء في الشيء أو خارجًا من الشيء، فوصفت لعمري ملتبسًا لا وجود له، وهو دينك وأصل مقالتك التعطيل[3]».

وقال الإمام أحمد: «إذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله حين زعم أن الله في كل مكان، ولا يكون في مكان دون

---

(١) في رد عثمان: ولايجوز لأحدٍ.

(٢) انظر ص٣٧.

(٣) راجع ص١٢٩، حيث سبق قول عبد العزيز هذا.

مكان، فقل: أليس الله كان ولا شيء معه؟ فيقول: نعم، فقل له: حين خلق الشيء خلقه في نفسه أو خارجًا من نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقاويل» وقد تقدم تمام هذا الكلام[1]. وقوله أيضًا[2]: «فلما ظهرت الحجة على الجهم بما ادعى على الله أنه مع خلقه. قال: هو في كل شيء غير مماس لشيء ولا مباين منه. فقلنا: إذا كان غير مباين أليس هو مماس؟ قال: لا، فقلنا: فكيف يكون في كل شيء غير مماس لشيء ولا مباين؟ فلم يحسن الجواب. فقال: بلا كيف، فخدع الجهال بهذه الكلمة، مَوَّهَ عليهم».

وقال في خطاب الجهمية[3]: «وقلنا: هو شيء. فقال: هو شيء[4] لا كالأشياء، فقلنا: إن الشيء الذي لا كالأشياء، قد عرف أهل العقل أنه لا شيء، فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يؤمنون بشيء[5]؛ ولكنهم يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون في العلانية، فإذا قيل: من تعبدون؟ قال: نعبد من يدبر أمر هذا الخلق، فقلنا: هذا الذي يدبر أمر هذا الخلق هو مجهول لا يُعرَف بصفة؟ قالوا: نعم. قلنا: قد عرف المسلمون أنكم

---

(١) راجع ص١١٨ وما بعدها، وقد سبق إحالة هذا النص ومقابلته.

(٢) راجع ص١٣٠.

(٣) هذا من كلام أحمد في أول كتاب الرد على الجهمية، ص٦٨ (ضمن عقائد السلف).

(٤) في الرد: فقالوا: هي شيء . . . إلخ.

(٥) في الأصل: لايأتون شيئاً، والتصويب من الرد.

لا تؤمنون بشيء[1] وإنما تدفعون عن أنفسكم الشنعة بما تظهرون، فقلنا لهم: هذا الذي يدبر هو الذي كلَّم موسى؟ قالوا: لم يكلم ولا يتكلم؛ لأن الكلام لا يكون إلا بجارحة. والجوارح عن الله منتفية. فإذا سمع الجاهل قولهم نظر أنهم من أشد الناس تعظيمًا لله ولا يشعر[2] أنهم إنما يعود[3] قولهم إلى فرية في الله تعالى. أو قال: إنما يعود قولهم إلى ضلالة وكفر»[4] [إذا][5] تبين ذلك أن يقال في:

الوجه الثامن: كونه خارج العالم إن لم يستلزم كونه متحيزاً...

الوجه الثامن: كونه خارج العالم لا يخلو إما أن يستلزم كونه حاصلاً في الحيز، أو لا يستلزم ذلك، فإن كان ذلك لا يستلزم كونه متحيزًا أمكن أن يقال: هو خارج العالم ولا يكون متحيزًا، وحينئذ فالعلم بأن الموجود لا يكون إلا داخل العالم أو خارجه لا ينافيه العلم بأنه إما أن يكون حاصلاً في الحيز أو لا يكون؛ فإن لم ينافِهِ لم يكن هذا جوابًا عن الأول؛ بل يكون قول الأولين: أن الموجود إما داخل الآخر أو خارجه صحيحًا، وذلك/ يوجب أن يكون الباري إما داخل العالم وإما خارجه، وهو مقصودهم، وإن كان مع ذلك ليس بحاصلٍ في الحيز، وهذا يقوله من يقول: إنه فوق العرش، مباين للعالم، وليس بجسم،

٤١٥/ب

(١) في الأصل: لاتأتون بشيء، والتصويب من الرد.
(٢) في الرد: ولايعلم.
(٣) في الأصل: يقودون، والتصويب من الرد.
(٤) في الرد: لفظ العبارة نحو هذا، وبه ينتهي كلام الإمام أحمد.
(٥) زيادة.

فقوله: الموجود إما حاصل في الحيز، وإما غير حاصل في الحيز، حينئذٍ يجتمع مع قول الأولين[1] على هذ التقدير فلا يضرهم التزامه، وإن كان هذا منافيًا للأول بحيث أنه إذا قيل: الموجود قد يكون حاصلاً في الحيز وقد لا يكون، وما ليس في الحيز ليس بداخل في غيره ولا خارج منه كان قول من قال: إن الموجود لا يكون إلا داخلاً في غيره أو خارجاً، قولاً منهم بأنه لا موجود إلا حاصل في الحيز، وهذا هو الذي يقوله من يقول: ليس فوق العرش، وليس بجسم كما يقوله المؤسس وذووه[2] ويقوله من يقول: هو فوق العرش وهو جسم، وهو أيضاً يقتضي قول من قال: إن الله فوق العرش بحدٍّ.

وعلى هذا التقدير فيكون الأئمة الذين قالوا إنه لا موجود مع غيره إلا داخل الآخر أو خارجه، أو أنه على العرش يقولون بهذا وأنـ[ـه][3] كان كذلك، وقد علم أن هؤلاء يقولون: إن العقل الصريح يمنع وجود موجود لا داخل الآخر ولا خارجه، فيكونون هؤلاء على هذا التقدير يقولون: إن العقل الصريح يأبى

---

(١) الذين يقولون: إما أن يكون داخل العالم أو خارجه.

(٢) انظر: الفصل الثاني من أساس التقديس، ص ٣٠ (تقرير الدلائل السمعية على أنه سبحانه وتعالى منزّه عن الجسمية والحيز والجهة). حيث ذكر أدلة نقلية وأخرى عقلية على نفي الجسمية ونفي الجهة، ومن أظهر أدلته العقلية على نفي كونه فوق العرش أنه تعالى لو كان في جهة فوق لكان سماء، ولو كان سماء لكان مخلوقاً لنفسه، وذلك محال؛ فكونه في جهة فوق محال انظر: الحجة العاشرة من هذا الفصل، ص٤١. وقد أطال في ذكر أوجه هذه الحجة.

(٣) الهاء: زيادة.

وجود موجود غير حاصل في الحيز على هذا التقدير والتفسير، وقد صرح طوائف من أهل الكلام باللغة التي يتخاطبون بها بذلك، وقالوا: لا موجود إلا الجسم، أو الجسم وما يقوم به، وقالوا: لا يعقل موجود إلا كذلك، ومن ادعى وجود موجود غير ذلك فقد خالف العقل الصريح، وهذا كله إذا ادعى المنازع ذلك بغير قياس على القديم والمحدث، وأما تقديره بالقياس فيقال في:

الوجه التاسع: أن الرازي لم يحرر الحجة لمنازعة المثبت للجهة

الوجه التاسع: المكان المشهور المعروف هو الأعيان المشهورة وما يقوم بها سواء قيل إن المكان هو نفس الأجسام التي يكون الشيء عليها أو فيها، أو قيل إن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاصق للسطح الظاهر للجسم المحوي، وأما الزمان المعروف فإنه تابع للجسم، سواء قيل إنه تقدير الحركة أو مقارنة حادث لحادث أو مرور الليل والنهار؛ قال تعالى في كتابه: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١] وقال: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [البقرة: ١٦٤] ولا نزاع بين أهل الملل أن الله سبحانه كان قبل أن يخلق هذه الأمكنة والأزمنة، وأن وجوده لا يجب أن يقارن وجود هذه الأمكنة والأزمنة كما تقدم بيان ذلك[1]؛ لكن مع هذه الأمكنة المخلوقة الموجودة يقدر الذهن لها أحيازاً حاوية لها، ويقدر ذلك مع عدم هذه الأمكنة،

---

(١) راجع ص١٤٣ وما بعدها.

وهذا معنى قولهم الحيز تقدير المكان[1]، وكذلك الذهن يقدر أن هذه الأزمنة لها دهر يحيط بها، ويقدر فيه تعاقباً كتعاقب الأزمنة، وتقدير هذا الدهر مع عدم هذه الأزمنة.

وليس الغرض هنا الكلام بأن هذا الدهر والحيز هل هو وجودي، كما يقوله بعض الناس، أو هو عدمي[2] لا وجود له في غير الذهن، كما يقوله الجمهور، وإنما الغرض ذكر مقايسة أحدهما بالآخر، وقد علم أنه لابد من وجود واجب، وأن هذا لا يمكن النزاع فيه، وذلك هو الله لا إله إلا هو خالق كل شيء، ولا ريب أنه/ لم يزل موجوداً وأنه يمتنع عدمه، فإن وجوب الوجود، ينافي جواز العدم فضلاً عن وقوعه، ولا نزاع بين من يقول بحدوث العالم، أو تقدمه ووجوبه عنه في أنَّ العالم مفتقر إليه محتاج إليه وأنه متقدم عليه بالمرتبة والغلبة والذات[3]. وهؤلاء أيضاً قد يقولون: العالم محدث.

١/٤١٦

ويعنون بحدوثه وجوده بالرب، ووجوبه به، وافتقاره إليه، لا يشترطون في المحدث أن يكون معدوماً ثم يوجد، والمعروف في اللغة ما هو عُرْفُ أهل الكلام وغيرهم أن المحدث ما كان بعد أن لم يكن؛ بل المحدث في اللغة أخص من المحدث عند أهل الكلام؛ فإن المحدث والحدث يقابل القديم والمتقدم،

---

(١) راجع للمؤلف: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١١٧ـ١١٩) (القسم المطبوع).

(٢) في الأصل: ويقول هو عدمي، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٣) سيأتي كلام المؤلف عن أنواع التقدم. ص١٨٨ وما بعدها.

والقديم في اللغة ما كان متقدماً على غيره[1]، ولو كان مخلوقاً كما قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾﴾ [يس: ٣٩] وقال: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ ﴿١١﴾﴾ [الأحقاف: ١١] وقال: ﴿قَالُوا۟ تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ ﴿٩٥﴾﴾ [يوسف: ٩٥]. وقال الخليل عليه السلام: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [الشعراء: ٧٥-٧٦] والأقدم أبلغ من القديم، والقديم فعيل من قدم يقدم، ومنه قولهم: أَحْدَثيّ[2] فيما قدم وما حدث.

وقد زعم بعض أهل الكلام من المعتزلة ومن اتبعهم أن القديم حقيقة فيما لم يسبقه عدمٌ، وهو الله، وهو مجاز فيما تقدم على غيره مع كونه مخلوقاً[3]، وقال قوم: لئن حرم أن الله لا يجوز أن يسمى قديماً، لأن ذلك لم يرد به الشرع، فأسماء الله شرعية. والصواب أن القديم ما تقدم على غيره في اللغة التي جاء بها القرآن، وأما كونه كان معدوماً، أو لم يكن معدوماً، فهذا لا يشترط في تسميته قديماً[4]، والله أحق أن يكون قديماً، لأنه متقدم على كل شيء[5]، لكن لما كان لفظ القديم فيه نواحٍ

---

(١) راجع: التعريفات للجرجاني، ص١٧٢، والمعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ١٨٩)، ولسان العرب (٣/ ٣٤) مادة (قدم)، والمعجم الوسيط (٢/ ٧٢٠).

(٢) أحدثي: كذا في الأصل، ولعلها أحدائي، وهذا أقرب ما ظهر لي.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٨١، والمحيط بالتكليف، له، ص٦٠.

(٤) راجع للمؤلف في هذا البحث: درء التعارض (١/ ١٢٠-١٢٧) و(٣٧٤، ٣٧٥).

(٥) راجع: الأسماء والصفات، للبيهقي، ص ٢٣، ذكر الأسماء التي تتبع إثبات =

لا تدل مطلقة إلا على المتقدم على غيره، كان اسم الأوَّل أحسن منه، فجاء في أسمائه الحسنى التي في الكتاب والسنة أنه الأول، وفرق بين الأسماء التي يُدعَى بها وبين ما يُخبر به من الألفاظ لأجل الحاجة إلى بيان معانيها، كما هو مذكور في غير هذا الموضع[1].

فصار المتكلمون الذين يقولون إن القديم هو الله فقط وأن تسمية غيره به مجاز[2] يجعلون ـ يعنى القديم ـ الذي لم يكن معدوماً، ولم يزل موجوداً، وجعلوا المحدث ماكان معدوماً، ثم وجد وقالـ[وا][3] إن الله هو القديم، وما سواه محدث، وسبق العدم داخل في معنى المحدث عندهم، ولا ريب أن من قال إن العالم لم يزل موجوداً، يقول إنه قديم، ولا ريب أن الله سبحانه قديم، سواء فسر القديم بما لم يسبقه عدم، أو فسر القديم بأنه

= الباري جل ثناؤه؛ اسم (القديم)، والمعتمد، للقاضى أبي يعلى، ص (٤٧ـ٤٨).

(١) انظر مثلاً: الفتاوى (٦/ ١٤١ـ١٤٣) حيث فصَّل فيه ما أجمله هنا.

(٢) والرازي، في المحصل، ص٨٣، يذكر أن إطلاق اسم القديم على غير الله مما اتفق المسلمون على إنكاره (وهذا زعم منه) فقد ذكره عدد من أئمة المتكلمين كما سبق. قال المؤلف في درء التعارض: (٢/ ٣٩١): «والمسلمون متفقون على أن الله سبحانه وتعالى وصفاته اللازمة لذاته لايجوز عليها العدم، وقد اشتهر في اصطلاح المتكلمين تسميته بالقديم، بل غالب المعتزلة ومن سلك سبيلهم غالب ما يسمونه بالقديم وإن كان من المعتزلة وغيرهم من لايسميه بالقديم، وإن سماه بالأزلي، وأكثرهم يجعلون القدم أخص وصفه».

(٣) زيادة يقتضيها السياق.

متقدم على غيره، بل هو متقدم على كل شيء، إذ هو الأول الذي ليس كمثله شيء، وأما الحديث ففي اللغة لا يكون إلا ما حدث بعد أن لم يكن، وهو عند أهل اللغة مقابل للقديم[١] ولهذا يراد به المتجدد القريب الزمان، كما يقال: تمر قديم، وتمر حديث؛ لكن هؤلاء سموا العالم محدثاً باعتبار تقدم الباري عليه، وإن لم يكن/ ذلك على محض اللغة. ٤١٦/ب

ولهذا لم يوجد في كلام سلف[٢] الأمة وأئمتها لفظ حدوث العالم؛ لأن هذا اللفظ يقتضي التجدد المنافي للتقدم الإضافي[٣]؛ بل يقولون كما قال الله: إنه مخلوق، ونحو ذلك [مـ][٤] ما أخبرت به الرسل، وإن كان يوصف بالقدم الإضافي كما في العرجون القديم.

إذا عرف ذلك: فقولُ القائل: الموجود إما أن يكون قديماً أو محدثاً؛ إذ لا يخلو عن القدم والحدوث، ينبغي أن يعرف على هذه الاصطلاحات[٥]، فمن جعل القديم ما لم يسبقه عدم وما سوى ذلك فهو محدث يقول: الموجود إما أن يكون بعد

---

(١) فيكون المحدث أيضاً يرجع إلى نوعين: ما كان مسبوقاً بالعدم، أو مسبوقاً بالغير (انظر للرازي ص٧) وقد سبق قبل قليل الإشارة إلى بعض مصادر أهل اللغة.

(٢) في الأصل: السلف، فحذفت أل لاستقامة اللفظ.

(٣) تكلم المؤلف وأطال في هذه المسألة في كتابه: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٦٣ـ١٧٤) و(٣٤٤ـ٣٩٩)، وفي (٣/ ٣ـ٢٣) و(٣٠ـ٧٠).

(٤) الميم: زيادة.

(٥) في الأصل: الاصطلاحات، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

عدمه، أو يكون موجوداً لم يزل. وهذا تقسيم حاصر.

وعلى هذا: فالقِدم له وجهان:

أحدهما: ذاتي للموصوف، وهو يعود إلى كونه أزليًّا، وهو كونه موجوداً لم يزل، سواء قدر وجود غيره أو لم يقدر.

والثاني: أن يكون قدمه باعتبار تقدمه على غيره، وذلك معنى كونه الأول، فإن اسم الأول فيه معنى للإضافة إلى غيره، كما في المتقدم على غيره، بحيث لو لم يفرض وجود غيره لم يعقل كونه أولاً أو آخراً، كما لم يفهم كونه متقدماً أو سابقاً.

فإذا قيل: الموجود إما أن يكون قديماً أو محدثاً؛ فهو بالمعنى الذاتي، إما أن يكون أزليًّا أو لا يكون، وبالمعنى الثاني إما أن يكون قبل غيره أو لا يكون، وكونه قبل غيره له وجوه قد تقدم ذكرها، ومن قال بقدم العالم يقول هو قبل العالم بوجه، مع أنهما أزليان، وكونه أزليًّا معناه أنه لم يزل موجوداً. وهذا الأزلي الدايم الباقي، يقدر العقل معه دهوراً متعاقبة شيئاً بعد شيء، لا ابتداءَ لها، كما لا ابتداءَ له، هذا مع تقدير أنه لا وجود للزمان المعروف؛ لكن قد تقدم أن هذا الدهر المقدر لا وجود له إلا في الذهن عند أكثر الناس، ومنهم من يجعل وجوده خارجيًّا. وكذلك القديم بالمعنى الثاني، فإن المتقدم على غيره يعقل تقدمه عليه مع عدم الليل والنهار والزمان المعروف، والذهن يقدِّر بينهما دهوراً متعاقبة كنحو ما يقدره مقارناً لوجود الأزل، وهكذا يوجد في اسمه «الكبير» و«العظيم» و«العلي» و«الظاهر»

ونحوه من أسماء الله المتعلقة بالمكان؛ فإنه هو سبحانه في نفسه، قائم بنفسه، متميز بحقيقته[1]، وهو في نفسه كبير عظيم، سواء كان غيره موجوداً أو لم يكن، لكن العقل يقدر معه أحيازاً خالية لا نهاية لها، وهذه تقديرات ذهنية لا وجود لها في الخارج عند عامة العقلاء، ومنهم من يزعم أنها وجودية، وهي تقدير المكان، وهذه المباينة والامتياز، وكونه بحيث يشار إليه أمر ثابت له، سواء كان غيره موجوداً أو لم يكن، ثم إذا وجد غيره فهو أيضاً مباين له، منفصل عنه. فمباينته تابعة لوجوده لا يكون موجوداً إلا بحقيقته التي يباين بها غيره، وهو «العظيم» «الكبير»/ ولا يكون واجب الوجود إلا بوجوب هذه المباينة له لاختصاصه بحقيقته التي تستلزم مباينته لغيره، وهو الصمد الذي لا يجوز عليه التفرق، وهو «الكبير» «العظيم» وكما أن وجوده بنفسه يقتضى أزليته، فوجوده بنفسه يقتضي عظمته وبينونته التي هي أعظم من كل عظمة وبينونة، وأن يكون أحداً صمداً، لا يخرج منه شيء، فيكون والداً، ولا يخرج من شيء فيكون ولداً، إذ حقيقته مباينة لكل شيء، فإنه كما أن وجوبه بنفسه ينافي عدمه، فلا يكون محدثاً موجوداً بعد عدمه، لأنه حينئذ يكون مفتقراً إلى غيره، فلا يكون وجوده بنفسه ينافي تعلقه بغيره وملابسته له بحيث يكون محتاجاً إلى مماسته ومخالطته ونحو

١/٤١٧أ

---

(١) قال المؤلف في درء التعارض (٢/ ٣٩١): «فإذا قرر المقرر أن ما وجب قدمه امتنع عدمه كان من المعلوم أن الرب القديم الواجب الوجود يمتنع عدمه تعالى، وليس عند المسلمين قديم قائم بنفسه غيره، حتى يقال إنه يمتنع عدمه».

ذلك، فإن ذلك ينافي وجوبه بنفسه، بل هو الغني مطلقاً، الصمد مطلقاً. فيكون مبايناً لغيره لا يحتاج إليه و[لا][1] يتعلق به بوجه من الوجوه، كما لا يجوز عليه العدم والحدوث بوجه من الوجوه.

وهذه المباينة لها وجهان:

أحدهما: ذاتي للموصوف، وهو يعود إلى كونه موجوداً، ووجوبها يعود إلى كونه واجب الوجود صمداً.

والثاني: أن تكون مباينته باعتبار انفصاله عن غيره إذا وجد، وذلك معنى كونه الظاهر والأعلى، والظاهر في المباينة كالأول في المتقدم؛ قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] وقال النبي ﷺ: «**أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء**»[2].

فقول القائل: لا يكون الموجود إلا مبايناً أو محايثاً كقوله لا يُعقل موجود إلا قديماً أو محدثاً بالاعتبارين الذاتي والإضافي، فإنه إن أراد بالقديم ما لم يسبقه عدم، والمحدث ما سبقه عدم، فالمباين هو القائم بنفسه، والمحايث ما لا يقوم بنفسه، وذلك في الموضعين تابع لوجوده ووجوب وجوده.

وإن أراد بالقديم ما تقدم على غيره، وبالمحدث ما تقدمه غيره، فالمباين ما باين غيره وقام بنفسه، والمحايث ماكان قيامه

---

(١) لا: زيادة.

(٢) سبق تخريج الحديث. ص١٤٣.

بغيره لا يباينه.

وقول القائل: إما أن يكون داخل العالم أو خارجه، كقول القائل: إما أن يكون مع العالم أو قبله، فإن محايثته للعالم في المكان ومجامعته للعالم في الحيز، كمقارنته للعالم في الزمان ومجامعته له فيه، وهو إما أن يكون محايثاً للعالم أو مبايناً له، وإما أن يكون مقارناً للعالم أو متقدماً عليه، وكذلك كل موجود مع وجود غيره، إما أن يكون قبله أو لا يكون، وإذا لم يكن قبله، فإما أن يكون معه أو بعده، وإما أن يكون مبايناً له أو لا يكون، وإذا لم يكن مبايناً له، فإما أن يكون محلاًّ له أو حالاً فيه.

والحجة التي حكاها المنازع لم يحرِّرها تحريراً يظهر فيه التماثل، فإنه قال: «لا نعقل موجوداً خالياً عن القدم أو الحدوث/ فكذلك لا نعقل موجوداً ليس في العالم ولا خارج العالم ولا في شيء من جهاته الست»[1]. ٤١٧/ب

وكان تحرير التماثل[2] أن يقال: لا يُعقل موجودان إلا أن يكون أحدهما متقدماً على الآخر، أو هما متقارنان فكذلك لا يعقل موجودان، إلا أن يكون أحدهما خارجاً عن الآخر، بائناً منه، أو يكونا متحايثين، فيكون أحدهما داخلاً في الآخر[3]، أو

---

(١) سبق هذا ص١٣٢ في بداية الفصل السابق للمؤلف حيث نقل عن الرازي من نهاية العقول الحجةَ الثانية لمثبتي الجهة.

(٢) سبق تعريف التماثل أول الكتاب ص١٨.

(٣) المحايثة سبق كلام المؤلف عنها أول الكتاب ص٩ حيث أشار إلى أنها بمعنى =

يقال: لا يُعقل موجود خالٍ عن القدم أو الحدوث، فكذلك لا يعقل موجود خال عن المباينة والمحايثة، ونحو ذلك ما يظهر به تماثل التباين.

ومما يوضح ذلك أن من قال: العالم قديم، والباري متقدم عليه بالذات والغلبة وغير ذلك. وهو محدث باعتبار تقدمه عليه، يمكنه أن يقول أيضاً: إن الباري فوق العالم بالذات والغلبة والرتبة وغير ذلك، وهو تحته باعتبار عُلوِّه عليه، ومن قال إنه متقدم عليه تقدماً حقيقيًّا بحيث يقدر الذهن [بين][1] وجوده ووجود العالم أزمنة لا نهاية لها، كما يقدر ذلك في وجوده مفرداً، وإن[2] لم يكن لذلك وجود يقول إنه ظاهر عالٍ على العالم ظهوراً وعلوًّا حقيقيًّا، بحيث يقدر الذهن بينه وبين العالم أحيازاً خالية، كما يقدر ذلك في وجوده ووجود العالم، وإذا كان ذلك تقديراً لما لا وجود له في الخارج، فمن جعل علوه على العالم ليس إلا بالرتبة والقدرة ونحوهما، فهو شبيه بمن جعل تقدمه على العالم ليس إلا بالرتبة والتوليد[3]

= المداخلة، وهنا صرح بأنها تعني المداخلة، وفي بعض المواضع ذكرها رديفة للمجامعة التي هي ضد المباينة. انظر: الفتاوى (٥/ ٢٦٩).

(١) زيادة.

(٢) في الأصل: وإذا، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٣) التوليد هو: أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسُّط فعل آخر كحركة المفتاح بحركة اليد. انظر: التعريفات، للجرجاني، ص٦٨، وكشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي (٢/ ١٤٧٠). والتوليد عند المعتزلة: هو الفعل الصادر من الفاعل بوسط، ويقابله المباشرة وهي الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط. انظر: =

ونحوهما، وهذا في الحقيقة إنكار لكونه الأول، وإثبات لمقارنة العالم له في الزمان، وذلك إنكار لكونه هو الظاهر وإثبات لمقارنة العالم له في المكان[1]، وكلا القولين يعود إلى تعطيل الصانع في الحقيقة، وأنه ما ثَمَّ غير هذا العالم؛ ولهذا كان الاتحادية وغيرهم من هؤلاء يصرحون بذلك، ويقولون: إن العالم هو حقيقته وهويته[2].

وهذا في الحقيقة قول المعطلة للصانع كما أظهره فرعون، ولهذا يعترف أئمتهم بأنهم على قول فرعون، وكنت قد ذكرت أنه يلزمهم قول فرعون لبعض من له خبرة وصدق حتى حدثني عن إمام من أئمتهم أنه قال له: ونحن على قول فرعون. والله سبحانه قبل الأزمنة وفوق الأمكنة؛ ولكن الذهن يقدر تقدمه بدهر وتقدم فوقيته بحيز، كما تقدم ذكره، وهما أمران ذهنيان مقدران، لا وجود لهما في الخارج عند جمهور الناس؛ لكن بين النوعين فرق لا بد منه، وهو أن الدهر المقدر والزمان الموجود هو يقتضي شيئًا بعد شيء، لا يجتمع أوله وآخره في زمان واحد،

= المعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/ ٣٦٨).

(١) في الأصل: الزمان، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) الهوية: المراد بها الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق، واسم الهوية مرادف لاسم الوحدة والوجود؛ قال الفارابي: هوية الشيء وعينته وتشخصه، وخصوصيته، ووجوده المنفرد له كل واحد. وفي اصطلاح القدماء من الفلاسفة: ما به الشيء هُوَ هُوَ باعتبار تحقُّقه يسمى حقيقة وذاتاً، وباعتبار تشخصه يسمى هوية. انظر: التعريفات، للجرجاني، ص ٢٥٧، والمعجم الفلسفي لجميل صليبا(٢/ ٥٣٠).

ولهذا يمكن ألا يكون له نهاية في وجوده كالزمان؛ فإن أهل الجنة ونحوهم لا نهاية لوجودهم. وأما الحيز المقدر والمكان الموجود فإنه موجود في وقت واحد لا يوجد شيئًا بعد شيء، فلابد له من حد وحقيقة / ولا يمكن وجود مكان لا نهاية له، ولا جسم لا نهاية له.

١/٤١٨

فلهذا كان الفرق بين تقدمه على العالم ومباينته له أنه في تقدمه على ما يتقدم عليه من خلقه يمكن فرض أزمنة لا نهاية لها، وأما مباينته لما يباينه من خلقه فلا يمكن أن يفرض بينهما أمكنة لا نهاية لها، ولهذا لم يكن لابتداء وجوده ولا لدوام بقائه حد ولا نهاية ولا غاية، ولا يقال مثل ذلك في عظمة ذاته وقدره، بل يقال: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ۝١١٠﴾ [طه: ١١٠] ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الزمر: ٦٧] ونحو ذلك.

ولهذا كان الجهم وأبو الهذيل[1] وهما إماما الجهمية وغيرهما لما قاسوا النهاية في الذات والمكان، على النهاية في الوجود والزمان عدُّوا حكم هذا إلى حكم هذا، وحكم هذا إلى

---

(١) هو: أبو الهذيل، محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، اشتهر بلقب العلاّف، وهو من أكابر المعتزلة ومن أئمتهم، ولد سنة ١٣٥ هـ وتوفي سنة ٢٢٦هـ، إليه تنسب فرقة الهذيلية من المعتزلة، ومن أشهر أقواله قولُه بفناء الجنة والنار وأن حركات أهل النار، تفنى ويصيرون جماداً لايحسون بألم.
انظر: تاريخ بغداد (٣/ ٣٦٦)، ولسان الميزان (٥/ ٤١٣)، والفرق بين الفرق ص١٠٢، وشرح الطحاوية ص٤٨٣.

حكم هذا. فقال بأن المخلوق تثبت له النهايتان جميعًا، وأثبتوها فـ الانتهاء، فقال الجهم بفناء الجنة والنـار، وقال أبو الهذيل بفناء الحركات كلها[1]، وقالوا بأن الخالق تعالى لا تثبت له النهايتان جميعاً، فكما لا نهاية لابتداء وجوده وانتهائه، فلا يكون لذاته نهاية، ثم تفرَّعت بهم وبأصحابهم المقالات، كما تقدم نقل المقالات السبع لهم: هل يقال إنه لا يتناهى وليس بجسم، أو هو جسم أو غير ذلك من الأقوال التي تقدمت[2].

وقد تقدم ذكر عثمان بن سعيد أن أول من قال بعدم الحد

---

(١) أورد المؤلف في منهاج السنة النبوية (١/ ١٤٦ـ١٤٧) مقالة الجهم بن صفوان في قوله بفناء الجنة والنار، ومقالة أبي الهذيل: أن حركات أهل الجنة والنار تنقطع وأنهم يبقون في سكون دائم.
وانظر عن مقالة أبي الهذيل هذه:
مقالات الإسلاميين للأشعري (١/ ٢٢٤)، والملل والنحل (١/ ٥١).

(٢) راجع بيان تلبيس الجهمية ـ للمؤلف ـ الجزء الثاني ص (١٨٥ـ١٨٦) وهذا المبحث (مسألة الحد والنهاية) أطال فيها المؤلف في نفس الكتاب، انظر الصفحات (١٦٠ـ١٩٩) نفس الجزء (المطبوع القديـم).
ومقصود المؤلف بقوله (النهايتان) أي الوجود (الزمان) والحقيقة (الذات)؛ فقد ذكر في كتابه هذا أن المراد بالحد عند من يذكره من الأئمة وغيرهم، ويراد به شيئان: حقيقة الشيء في نفسه، ويراد به الوجود العلني أو الوجود الذهني. انظر ص١٦٣.
فمن نفاه من الأئمة كأحمد وغيره يقصد بذلك نفي تحديد الحادِّ له وعلمه بحده، وحيث أثبت هو وغيره أثبته في نفسه. انظر الصفحات (١٦٠ـ١٧٥) فهو بحث مفيد في مسألة الحد، وكذلك في الجزء الأول ص(٤٢٦ـ٤٤١).

والنهاية هو الجهم[1]، ولا خلاف أنه أول [من][2] قال بفناء الجنة والنار.

وأعظم من هؤلاء ضلالاً المتفلسفة الصابئة الذين يقولون بعدم النهاية للعالم ابتداءً وانتهاءً كالصانع، ثم يثبتون النهاية لذات العالم دون الصانع، فسوَّوه بالخالق في عدم النهاية ابتداءً، وفرقوا بينهما في الذات[3]. ثم هؤلاء الجهمية الذين أثبتوا النهاية للعالم ابتداءً وانتهاءً، وتكلموا في الفناء كما تكلموا في الحدوث، ونفوا عن الباري النهايتين، يوضح ذلك:

الوجه العاشر: أن الزمان والمكان متماثلان فيما يقدر بهما

الوجه العاشر[4]: وهو أن يقال: قد تبين تماثل المكان والزمان، وما يقدر بهما في لزومهما للموجود أو عدم اللزوم، وفي انقسام الموجود إلى ما ذكر من القسمين في النوعين جميعًا[5]، سواء قسّم الموجود باعتبار ذاته، أو باعتبار إضافته إلى القسم الآخر، فإذا قيل: الموجود إما أن يكون قديمًا أو محدثًا فهو كما لو قيل إما أن يكون قائمًا بنفسه أو قائمًا بغيره،

---

(١) ذكر الدارمي ذلك في كتابه نقض عثمان بن سعيد، ص(٣٨١ـ٣٨٣) في أول باب: (الحد والعرش)، وسبق قريباً ص٥٨ نقل المؤلف عن عثمان في بدعة الجهم، وأنه أول من قال ذلك من هذه الأمة.

(٢) من: زدتها لإتمام اللفظ.

(٣) انظر رد المؤلف على الفلاسفة في مقالتهم بقدم العالم، منهاج السنة (١/١٤٨ـ١٥٨).

(٤) في الأصل: الوجه التاسع، وهو خطأ في العد.

(٥) النوعين: الوجود (الزمان) والحقيقة (المكان).

أو قيل إما أن يكون مباينًا أو محايثاً.

وإذا قيل: إما أن يكون مباينًا أو لا مباينًا ولا محايثاً فهو كما لو قيل إما أن يكون قديمًا أو محدثًا أو لا قديمًا ولا محدثًا، وهذه القسمة ذهنية والقسم الثالث فيها ممتنع في الخارج بخلاف القسم الأول[1].

ولو قيل: إما أن يكون حاصلاً في المكان أو لا يكون، فهو كما لو قيل إما أن يكون في الزمان أو لا يكون، وهي تسمية صحيحة في الخارج/إذا لم يرد بالمكان الأجسام أو صفاتها، ٤١٨/ب وبالزمان مقدار حركاتها وما يشبه ذلك؛ فإن نفس أجسام العالم ليست في مكان بهذا الاعتبار، ولا هي أيضًا في زمان، وكذلك الزمان ليس في زمان آخر.

وإذا قيل: إما أن يكون حاصلاً في الحيز أو لا يكون، فهو كما لو قيل إما أن يكون حاصلاً في الدهر أو لا يكون. والمراد بالدهر: ما يقدر الذهن وجود أزمنة فيه، ومعلوم أنه ما من موجود إلا والذهن يقدر تعاقب أزمنة مقارنة، فإذا كان وجوده إلى غير غاية، وقدر أزمنة مقارنة له إلى غير غاية، وإن لم يكن ذلك موجودًا، وكذلك ما من موجود إلا والذهن يقدر معه أحيازًا خالية يفرض فيها أمكنة لا نهاية لها، وهذا أيضًا لا وجود له في الخارج، وإنما الموجود في الخارج دوام الحق وبقاؤه.

وللناس نزاع في الباقي: هل هو باقٍ ببقاء أو لا؟ وكذلك

---

(١) في الأصل: القسمة الأولى، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

حده وحقيقته التي بها بان وامتاز؛ فلا موجود قبل العالم إلا الله بما هو عليه من صفاته، وقد ذهب طوائف من أهل السنة والمعرفة إلى أن الدهر من أسماء الله على ظاهر الحديث المروي في ذلك[1]، وقالوا: معناه الباقي الدائم الأزلي[2]، وذكروا أنه روي: يا دهر، يا ديهور، يا ديهار»[3]، وتسميته «قديمًا»

---

(١) الحديث رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ: «**قال الله: يسب بنو آدم الدهر وأنا الدهر بيدي الليل والنهار**» وعنه بلفظ آخر: «**لا تسموا العنب الكرم ولاتقولوا خيبة الدهر؛ فإن الله هو الدهر**» . كتاب الأدب، باب: لا تسبوا الدهر (٧/ ١١٥). وأخرجه مسلم في كتاب الألفاظ عن أبي هريرة رضي الله عنه،(باب: النهي عن سب الدهر ح٢٢٤٦ (٤/ ١٧٦٢) بعدة ألفاظ، ومنها: «**قال الله عز وجل: يؤذيني ابن آدم يقول: خيبة الدهر. فلا يقولن أحدكم يا خيبة الدهر فإني أقلب ليله ونهاره فإذا شئت قبضتهما**».

(٢) ذكر النووي في شرحه لصحيح مسلم في روايته للحديث أن بعض العلماء اختار النصب ـ أي نصب الدهر ـ قال: «وقال أبو بكر ومحمد بن داود الأصبهاني الظاهري: إنما هو الدهر بالنصب على الظرف؛ أي أنا مدة الدهر أقلب ليله ونهاره. وحكى ابن عبدالبر هذه الرواية عن بعض أهل العلم، وقال النحاس: يجوز النصب، أي: فإن الله باقٍ مقيم أبداً لا يزول» (١٥/ ٢ـ٣) وانظر: عقيدة التوحيد في فتح الباري، لعصام الكاتب، الدهر والخلاف فيه ص١٦٤، فقد جمع الكلام ابن حجر في ذلك.

(٣) أورد المؤلف كما في الفتاوى (٢/ ٤٩٤) هذا القول عن نعيم بن حماد وطائفة من أهل الحديث والصوفية، وذكر أنهم استدلوا بهذا الأثر وجعلوا الدهر من أسماء الله تعالى ومعناه القديم الأزلي، ثم قال: «وهذا المعنى صحيح، لأن الله سبحانه هو الأول ليس قبله شيء، وهو الآخر ليس بعده شيء، فهذا المعنى صحيح، إنما النزاع في كونه يسمى دهراً بكل حال، فقد أجمع المسلمون، وهو ما علم بالعقل الصريح أن الله سبحانه وتعالى ليس هو الدهر الذي هو الزمان، أو ما يجري مجرى الزمان».

و «أوّلاً» مثل تسميته «عليًا» و «ظاهرًا» وكونه دهرًا بمعنى تقدُّمه مثل كونه محلاًّ للصفات بمعنى موصوف بها، فهو سبحانه الغني بقدمه وقيامه بنفسه عن غيره من زمان ومكان وغيرهما، وإذا قيل: الموجود إما أن يكون متقدمًا على غيره أو محدثًا بعده، فهو كما لو قيل: الموجود إما أن يكون عاليًا على غيره، بائنًا عنه، أو يكون داخلاً فيه محايثاً له قائمًا به، فالمتقدم على غيره مستغنٍ عنه كاستغناء القائم بنفسه عن القائم[1] بغيره، والمحدث بعد العدم مستلزم لزمانٍ أو تقدير مكانٍ يكون هو بعده، والقائم بغيره مستلزم لمكانِ محل هو فيه، والقديم المطلق مستغنٍ عن الزمان، والقائم بنفسه مستغنٍ عن المكان، والمحدث بعد غيره مقارن للزمان المفتقر بمقارنةٍ[2] حادث لحادث، والقائم بغيره مفتقر إلى المكان والمحل، وهو سبحانه الأول فليس قبله شيء؛ بل هو قبل الأزمنة وما فيها، وهو الظاهر فليس فوقه شيء؛ بل هو فوق الأمكنة وما فيها.

ومن قال: هو في الأمكنة المخلوقة، فهو بمنزلة من قال ليس ذاته قبل الأزمنة، وذلك لا تنفصل ذاته عنها، ولا تكون ذاته فوقها فهو بمنزلة من قال: هو مع الأزمنة المخلوقة مقارن لها، لا تكون ذاته قبلها ولا يتقدم عليه. والأول جحود لكونه الظاهر فوقها، وهذا جحود لكونه الأول قبلها.

---

(١) في الأصل: القديم، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) لعلها: لمقارنة ـ باللام.

ومن قال: ليس في الأمكنة ولا خارجًا عنها[1] فهو كمن قال: ليس مقارنًا للأزمنة ولا متقدمًا عليها. وكل من هذين المقالين من مقالات الجهمية؛ لكن الأولى أقرب إلى العقل وهي قولهم في الابتداء[2]؛ يقولون: إنه في كل مكان فيجعلونه بمنزلة الحال فيها، المحتاج إليها، هو نظير قول من قال: مقارن للأزمنة المحدثة، فيكون هؤلاء قد جعلوه/ داخلاً في المخلوقات والمحدثات؛ بل زادوا حتى جعله الاتحادية منهم نفسَ وجود المخلوقات.

١/٤١٩

فهؤلاء أقروا به ثم جعلوه هو المخلوق أو بعض المخلوق، وإذا قال: هو في العالم لا مباين له ولا مماس له. كان كقولهم: هو مع العالم، لا متقدم عليه، ولا مقارن له.

وأما الجهمية في الانتهاء، فإنهم عطَّلوه بالكلية، ولم يثبتوا له وجود المخلوقات ولا غيرها، حيث قالوا: لا هو داخل العالم ولا خارجه، كما لو قالوا: لا هو مع العالم ولا قبله، ليس بين هذا وبين هذا فرق في بديهة العقل.

ومن أجاب عن هذا بأن العقل الصريح يأبى تقسيم الموجود إلى ما لا يكون حاصلاً في الحيز وإلى ما يكون، فهو بمنزلة من قال: العقل الصريح لا يأبى تقسيم الموجود إلى ما لا يكون

---

(١) هذا هو قول الرازي.

(٢) أي ابتداء كلام الجهمية أنه مختلط بالمخلوقات، وأما الانتهاء فهو التعطيل، كما سيذكره المؤلف.

حاصلاً في الذهن وإلى ما يكون.

وإذا كان هذا لا يمنع ما يعلمه العقل بفطرته من أنه إما أن يكون وجوده مقارنًا للعالم أو متقدمًا عليه؛ فكذلك ما ذكره في الحيز لا يمنع ما يعلمه العقل بفطرته من أنه إما أن يكون وجوده داخل العالم محايثًا له أو خارجًا عنه مباينًا له، وكما لا يُعقل موجود إلا قديم أو محدث فلا يعقل إلا قائمًا بنفسه أو بغيره، وكما أن القديم ينقسم إلى: القديم المطلق الذي لا يجوز عدمه، وإلى القديم المقيد وهو المسبوق بالعدم، أو الممكن عدمه، فالقائم بنفسه ينقسم إلى المحتوم المطلق، وهو الذي لا يجوز عدمه، ولا يحتاج إلى غيره بحال، وإلى القائم المقيد، وهو المحتاج إلى غيره، والذي يقوم في وقت ويعدم في وقت، وكما أن المخلوق القديم قديمٌ مقيدٌ إذا كان متقدمًا على غيره؛ فالخالق القديم أولى بأن يكون متقدمًا على غيره، ويكون هو الأول الذي ليس قبله شيء، الكائن قبل كل شيء، فالمخلوق[1] القائم بنفسه قائمًا مقيدًا لحاجته إلى غيره إذا كان مباينًا لغيره. فالخالق للعالم [قائم][2] بنفسه قيامًا مطلقًا[3] أولى أن يكون مباينًا لغيره، وأن يكون هو الظاهر الذي ليس فوقه شيء.

والجهمية من المتكلمين يقولون: هو القديم، والعالم

---

(١) لعلها: فإذا كان المخلوق.

(٢) زيادة.

(٣) في الأصل: قياماً منطلقاً، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

محدث، مع قولهم إنه في كل مكان، أو أنه مع ذلك لا مباين للعالم ولا مماس له، أو قولهـ[م][1] إنه لا داخل العالم ولا خارجه.

مناقشة المؤلف لملاحدة الفلاسفة

وأما الجهمية من المتفلسفة الصابئة فيقولون مع ذلك إن العالم أيضًا قديم معه، مقارن له في الوجود، مقارنة المعلول لعلته التامة، والمتولّد لمولِّده كتولُّد الصوت عن الحركة، والشعاع عن الشمس، ومع هذا يقولون إن الباري تعالى متقدم عليه بالغلبة وبالذات، أو بالطبع وبالشرف، وقد يقولون: العالم محدث بمعنى افتقاره إلى الصانع. وعند التحقيق فلا يثبتون له تقدمًا حقيقيًّا، كما أنهم وجهمية المتكلمين لا يُثبتون له عليه علوًّا حقيقيًّا ومباينة معقولة، وذلك أن هؤلاء قالوا: التقدم والتأخر خمسة أنواع[2]:

الأول: **التقدم بالعلية** كتقدُّم السراج، على ضوء السراج / وتقدم الشمس على شعاعها؛ فإن العقل يدرك [تقدم][3] وجود السراج على [ضوء][4] السراج، وإن امتنع تأخُّر أحدهما عن الآخر في الزمان.

٤١٩/ب

---

(١) زيادة.

(٢) هذه الأنواع ذكرها الرازي في كتابه: نهاية العقول (لوحة ٢٤) وفيه اختلاف واختصار بعض الألفاظ عما وُجِد هنا.

(٣) زيادة.

(٤) زيادة.

الثاني: **التقدم بالطبع**، وهو تقدم الشرط على المشروط، مثل تقدم الواحد على الاثنين، والفرق بينه وبين ما قبله بعد اشتراكهما[1] فالمتأخر لا يوجد إلا بعد وجود المتقدم؛ إذ العلة تستلزم وجود المعلول، والشرط لا يستلزم وجود المشروط[2].

الثالث: **التقدم بالشرف والرتبة** كتقديم العالم والقادر على الجاهل والعاجز.

الرابع: **التقدم بالمكان** كتقدم الإمام على المأموم.

وخامسها: **التقدم بالزمان** كتقدم الشيخ على الشاب[3] ثم إنهم لما زعموا حصر التقدم في هذه الوجوه قالوا: نحن نقول بتقدم الباري على العالم بالوجوه الثلاثة الأُوَل، والتقدم بالمكان ليس مما يتعلق بما نحن فيه، وأما التقدم بالزمان فممتنع[4]، ولو كان ممكنًا[5] لكان مبطلاً لقول منازعنا، وأما كونه

---

(١) في النهاية: بعد اشتراكهما في امتناع وجود المتأخر إلا بعد وجود المتقدم، أن في الأول يلزم من وجود المتقدم وجود المتأخر، وفي الثاني لا يلزم ذلك.

(٢) انظر مبحث الفرق بين العلة والشرط، كتاب المواقف، للإيجي، ص٩٥.

(٣) تكلم كثير من المتكلمين عن التقدم وأنواعه هذه. انظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، للآمدي، ص١٢١، ونهاية الإقدام، للشهرستاني، ص٧، وموسوعة الملل والنحل، للشهرستاني، ص٢٠٧، والصحائف الإلهية، للسمرقندي، ص١٢٢، والمواقف للإيجي، ص(١٧٩ـ١٨٠)، والمعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/ ٣٢١) وقد قسمها إلى قسمين: عقلي، وزماني. بعد أن ذكر أنواعها الخمسة.

(٤) في النهاية: هو باطل.

(٥) في الأصل: متمكناً، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

ممتنعًا[1] فلأن تقدم الباري على العالم لو كان بالزمان لزم أن يكون الباري زمانًا، والزمان زمانيًا؛ أما **الأول** فلأن الزمان من لواحق التغيُّر[2] وذلك ممتنع على الباري[3]، وأما **الثاني** فلامتناع التسلسل، وأما كونه مبطلاً لقول منازعنا، فلأنه إذا كان تقدم الباري على العالم زمانيًا، مع أن الله سبحانه لا بداية لتقدمه على العالم، لزم أن لا يكون للزمان بداية فيكون الزمان قديمًا، والزمان من العالم فلا يكون العالم محدثًا، كما يقوله منازعنا، وقد يستدلون بهذه الحجة على امتناع كون العالم مسبوقًا بالعدم، بأن تقدم العدم عليه[4] لا يصحّ أن يكون بالوجوه الأربعة، ولو كان بالزمان لزم قدم الزمان[5]. فهذا الكلام الذي قالوه قد موَّهوا به على الناس، حتى اضطرب هنا كثير من أذكياء العالم.

وقد أجاب عنه مَن أجاب مِن متكلمي الإسلام بإثبات تقدم آخر خارج عن هذه الأقسام الخمسة، وهو كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض، وتقدم الباري على الحوادث اليومية، وقد يسمي بعضهم - كالشهرستاني[6] وغيره - هذا التقدمَ

---

(١) في النهاية: أما كونه باطلاً.

(٢) في النهاية: أما الأول فلكون الزمان من لواحق المتغير.

(٣) في النهاية: وامتناع ذلك على الباري.

(٤) أي على العالم.

(٥) صرح بذلك الرازي في أثناء الكلام المشار إليه هنا من النهاية. انظر لوحة ٢٤، والمؤلف ذكر معنى ما قاله المنازع (الرازي).

(٦) هو: محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، أبو الفتح، المتكلم، وهو على مذهب الأشعري، له تصانيف منها: نهاية الإقدام في علم الكلام، والملل =

بالذات[1].

ولاريب أن تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ليس بالعلّية ولا بالشرط ولا بالشرف لامتناع تقارب أجزاء الزمان مع تقارب المتقدم والمتأخر بهذه الوجوه؛ ولأن أجزاء الزمان متماثلة. وليس أيضًا بالزمان؛ لأنه يلزم أن يكون للزمان زمان، وأن يكون الباري زمانيًّا، قالوا: وإذا كان قد عُقِل تقدم الأمس على اليوم من غير حاجة إلى زمان آخر فكذلك يعقل تقدم العدم على الوجود، وتقدم الباري على الوجود، قالوا: وأنتم لا تقولون بهذا التقدم، لا تقولون إنه[2] مسبوق موجود غيره، أو معدوم نفسه بهذا النوع من السبق والتقدم، وقد يقال: هذا الجواب ـ

= والنحل، ولد سنة ٤٧٩هـ وتوفي سنة ٥٤٨هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ٧٨)، وشذرات الذهب (٤/ ٤٩).

(١) انظر كلام الشهرستاني بذلك في: الملل والنحل (٢/ ١٧٩) المسألة الرابعة ـ من مسائل الإلهيات ـ: في المتقدم والمتأخر. وفي كتابه: نهاية الإقدام، ص(٨، ٩، ٣١، ٣٨، ٥٢، ٥٣). وقد تحدث عنه المؤلف في كتابه: درء التعارض (٣/ ٢٩٥ـ٢٩٦) حيث ذكر عنه تقدماً آخر؛ وهو تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض (تقدم بمطلق الوجود). وقد جعله الرازي وغيره نوعاً آخر مغايراً للأنواع الخمسة، وهو أن عدم الشيء قد يتقدم على وجوده، حتى لجأوا إلى ذكر هذا النوع وهو (نوع سادس) انظر: المطالب العالية، للرازي (٤/ ١٥) وكذا: الأربعين، ص٩، ونهاية العقول (لوحة ٣٥) وقد فصَّل الآمدي في كتابه: غاية مرام هذا النوع (وسمَّاه التقدم بالوجود) وهو خارج عن الأقسام الخمسة، وبيَّن مسلك الشهرستاني في هذه الطريقة. انظر ص(٢٥٨ـ٢٦١) بعنوان: (إثبات الحدوث بعد العدم).

(٢) أي العالم.

وإنْ كان فيه من إبطال كلام أولئك ما فيه ـ فلم يجيبوا عن الشبهة في الجواب؛ بل هذه معارضة[1].

ومن أعطى النظرَ حقَّه علم أن هؤلاء الملاحدة قلبوا الحقيقة ونفوا / عن الرب التقدم الحقيقي، ومنعوا إمكان التقدم الحقيقي بحال، كما أنهم وملاحدة المتكلمين في العلو قلبوا الحقيقة فنفوا عن الرب العلوَّ الحقيقي والمباينة الحقيقية؛ بل منعوا إمكان العلو الحقيقي والمباينة الحقيقة؛ بل منعوا أو موَّهوا بما في لفظ المكان من الاشتراك كما موَّه أولئك[2] بما في لفظ الزمان من الاشتراك، وبيان ذلك أن يقال: لا ريب أنه يقال إن التقدم والتأخر والمقارنة من الأمور التي فيها إضافة، كما يقال: هذا إما أن يكون متقدمًا على هذا أو متأخرًا عنه أو مقارنًا له، ويقال إما أن يكون معه أو قبله أو بعده، وإما أن يكون معه أو أمامه أو خلفه، فلفظ مع هي بمعنى المقارنة والمصاحبة، وهي ظرف يقارن ظرف الزمان تارة، وظرف المكان أخرى، فإذا قيل: هو قبله أو بعده أو معه كانت هنا ظرف زمان، وإذا قيل أمامه أو وراءه أو معه كانت ظرف مكان.

١/٤٢٠أ

اتفاق ملاحدة الفلاسفة وملاحدة المتكلمين في نفي علو الرب الحقيقي

والتقدم والتأخر قسيمان[3] للمقارنة التي يعبر عنها بلفظ مع؛ فيقال: هو متقدم عليه أو متأخر عنه أو هو معه، وإذا كان

---

(١) في الأصل: بل هذه المعارضة، ورجحت أن الصواب ما أثبته.
(٢) أي ملاحدة الفلاسفة.
(٣) في الأصل: قسمان، ورجحت أن الصواب ما أثبته، وقسيم الشيء أحد أقسامه.

كذلك فالتقدم والتأخر والمقارنة في الأصل إنما هي بالزمان والمكان، كما أنه المستعمل في ذلك إذا قلَّب الزمان والمكان[1]، وهي الألفاظ التي تسمى ظروف الزمان والمكان، والله الذي علّم البيان علم الإنسان العبارة عن المعاني التي يعقلها قلبه، فالمعقول لبني آدم من ذلك هو المعبَّر عنه بألفاظ الزمان والمكان، فأما التقدم والتأخر بالمكان كقول سمرة بن جندب[2]: أمرنا رسول الله ﷺ **«إذا كنا ثلاثة أن يتقدم أحدنا»**. رواه الترمذي[3]، وكقول أبي بكرٍ الصديق رضي الله عنه الذي في الصحيحين لما أشار إليه النبي ﷺ: **«ما كان لابن أبي قحافة أن يتقدم بين يدي رسول الله ﷺ»**[4]، ومنه الحديث في صلاة

---

(١) كذا في الأصل، والمراد: أن يجعل القبل بعد والبعد قبل، والأمام وراء والوراء أمام.

(٢) هو الصحابي الجليل: سمرة بن جندب بن هلال بن جريج بن مرة، الفزاري، نزل البصرة، روى عدة أحاديث، وكان شديداً على الخوارج، وقتل منهم جماعة، توفي رضي الله عنه سنة ٥٨هـ وقيل ٥٩هـ. انظر: الإصابة (٢/ ٧٨-٧٩)، والاستيعاب (هامش الإصابة) (٢/ ٧٧)، وسير أعلام النبلاء (٣/ ١٨٣-١٨٦).

(٣) في جامعه كتاب: (أبواب الصلاة) باب: (ما جاء في الرجل يصلي مع الرجلين) ح٢٣٣ (١/ ٤٥٢) وفيه **«إذا كنا ثلاثة أن يتقدمنا أحدنا»** وهو حديث حسن.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب: (من دخل ليؤم الناس فجاء الإمام الأول) (٢/ ١٦٧) فتح الباري، بلفظ: **«ما كان لابن أبي قحافة أن يصلي بين يدي رسول الله ﷺ»** وكتاب الأحكام، باب: (الإمام يأتي قوماً فيصلح بينهم) (١٣/ ١٨٢) فتح الباري بلفظ: **«لم يكن لابن أبي قحافة أن يؤم النبي ﷺ»**، وصحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب: (تقديم الجماعة من يصلي بهم إذا تأخر الإمام) ح٤٢١ (١/ ٣١٦) بنفس لفظ البخاري الأول.

الخوف، ذكر الصف المقدم والصف المؤخر[1].

وهكذا لفظ الأول والآخر يستعمل في المكان، كما يُستعمل في الزمان، كما في الصحيحين عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها وشرها أولها**»[2]. **ونظائر هذا في الاستعمال كثير، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ ۝٩٧ يَقۡدُمُ قَوۡمَهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فَأَوۡرَدَهُمُ ٱلنَّارَ﴾ [هود: ٩٧ـ٩٨] مع أن تقدم فرعون وتقدم الإمام هو بالمكان والزمان جميعًا، فإذًا فعلهُ قبل فِعْلِهم وهو إمامهم.**

---

(١) ومن ذلك ما رواه الشيخان عن سهل بن أبي حثمة وصالح بن أبي خوات رضي الله عنهما في ذكره لصلاة الخوف، ولفظ الحديث: «**أن رسول الله ﷺ صلى بأصحابه في الخوف، فصفَّهم خلفه صفين، فصلى بالذين يلونه ركعة، ثم قام فلم يزل قائماً حتى صلى الذين خلفه ركعة، ثم تقدموا، وتأخر الذين كانوا قدامهم، فصلى بهم ركعة، ثم قعد حتى صلى الذين تخلفوا ركعة، ثم سلم**». رواه البخاري، في المغازي، باب: (غزوة ذات الرقاع) (٧/ ٤٢١، ٤٢٢) فتح الباري ح٤١٢٩ـ٤١٣١. ورواه مسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب: (صلاة الخوف) ح٨٤١، ٨٤٢ (١/ ٥٧٥).

(٢) لم أجد الحديث في صحيح البخاري ـ حسب اطلاعي ـ ولم يذكره ابن الأثير في جامع الأصول (٥/ ٦٠٦)، وإنما عزاه لمسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب: (تسوية الصفوف) ح٤٤٠ (١/ ٣٢٦)، ورواه أبو داود رقم ٦٧٨، كتاب الصلاة، باب: (صف النساء وكراهية التأخر عن الصف الأول)، ورواه الترمذي رقم ٢٢٤، كتاب الصلاة، باب: (ما جاء في فضل الصف الأول)، ورواه النسائي (٢/ ٩٣) في الإمامة باب: (ذكر خير صفوف النساء وشر صفوف الرجال).

ثم التقدم بالرتبة والشرف هو من هذا؛ فإن المكانة والرتبة مأخوذة من المكان، لأن صاحب الرتبة المتقدمة يكون متقدمًا في المكان والمكانة على صاحب الرتبة المتأخرة، كما قال ﷺ في الحديث الصحيح: «**ليلني منكم أولو الأحلام والنهى، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**[1]» والتقدم بالرتبة كالعلو بالرتبة والدرجة والمكانة، وأصله من المكان، وقد تكلمنا على هذا مبسوطًا في غير هذا الموضع، وسنوضحه ـ إن شاء الله ـ إذا تكلمنا على ما تأوَّل به ما جاء في القرآن من وصفه سبحانه بالعلو[2].

فإن إلحاد هؤلاء في أسمائه وآياته/ التي وُصف فيها بالعلو والظهور والرفعة تشبه إلحاد هؤلاء في أسمائه وآياته، التي

٤٢٠/ب

---

(١) رواه مسلم وفي أوله: «كان رسول الله ﷺ يمسح مناكبنا في الصلاة ويقول: **استووا ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم، ليلني منكم...**» الحديث، عن أبي مسعود البدري رضي الله عنه، كتاب الصلاة، باب: (تسوية الصفوف وإقامتها) ح٤٣٢ (١/٣٢٣)، ورواه أيضاً عن عبد الله بن مسعود بلفظ أخصر من هذا: «**ليلني منكم...**» الحديث وفي آخره: «**وإياكم وهيشات الأسواق**» نفس الموضع السابق. وكذلك رواه أبو داود عنهما، كتاب الصلاة، باب: (من يستحب أن يلي الإمام في الصف) (٦٧٤، ٦٧٥)، وروى النسائي حديث ابن مسعود (٢/٩٠) في الإمامة، باب: (ما يقول الإمام إذا تقدم في تسوية الصفوف)، وروى الترمذي حديث ابن مسعود، كتاب الصلاة، باب: (ما جاء في : ليلني منكم أولو الأحلام والنُهى) رقم (٢٢٨).

(٢) تكلم المؤلف عن مسألة العلو والكلام في الجهة، في كتاب: درء التعارض، في أغلب الجزء السادس وفي أول السابع.

وصف فيها بالأولية والتقدم[1].

والنوع الثاني: التقدم والسبق والأولية بالزمان، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ۝٣٩﴾ [يس: ٣٩] وقوله: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ ۝١١﴾ [الأحقاف: ١١] وقول إبراهيم عليه السلام: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ۝٧٥ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ۝٧٦ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٧٧﴾ [الشعراء: ٧٥ـ٧٧] وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَـْٔخِرِينَ ۝٢٤﴾ [الحجر: ٢٤] يتناول هذا. وقد فسر أيضًا بالاستقدام والاستيخار في صفوف الصلاة[2]. ومنه قوله تعالى: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَٰرَهُمْ﴾ [يس: ١٢] فإن الذي قدموه هو ما فعلوه قبل موتهم، وآثارهم ما أخروه. وقد فسر أيضًا بالمكان، وفسرت آثارهم بآثار خطاهم في المسجد[3] والتقدم والتأخر والسبق والأولية في هذا النوع أشهر[4]، وقد يقال: إنما استُعمل في المكان لتضمُّنه التقدم في الزمان أيضًا، كما استعمل لفظ الأول والآخر، فإنه لايكاد يخلو في جميع موارده عن تضمنه نوعًا من التقدم بالزمان.

---

(١) يقصد ملاحدة الفلاسفة، والنوع الأول هم ملاحدة المتكلمين.

(٢) أورد القرطبي في تفسيره (١٠/ ١٩) في تفسيره للآية من سورة الحجر، أورد ثمانية أقوال في المراد بالآية ورجَّح أن المراد بالاستقدام والاستيخار أنه في صفوف الصلاة وأورد حديثاً لسبب النزول.

(٣) انظر: الدر المنثور في إيراد الأقوال(٧/ ٤٦ـ٤٧).

(٤) أي تقدم الزمان.

وأما ما ذكروه من التقدم بالعلية والشرط فهذا قد نُوزِعوا فيه، وقيل لهم: يمتنع في[1] المقارنة الزمانية أن يكون أحدهما متقدمًا على الآخر بوجه من الوجوه[2]؛ فإن التقدم إذا كان من عوارض الزمان وهو ضد المقارنة[3]، واجتماع التقدم والتأخر مع المقارنة في شيئين بأعيانهما جمع بين الضدين، فكما أنه يمتنع أن يكون أمامه، ويكون معه في ظرف المكان والمكانة وموانعهما فإنه يمتنع أن يكون قبله، ويكون معه في ظرف الزمان وتوابعه، فمن قال: إن العالم مع الله، لم يصح أن يقول: هو بعده ولا متأخرًا عنه، ولا أن يقول إن الله قبله ولا متقدمًا عليه، وهذا يختص[4] بالكلام على ما أثبتوه من التقدم بالعلية والشرط دون الزمان، وما نفوه من امتناع تقدم الله بالزمان كما نفوا أيضًا علوه بالمكان، فيُجعل في ذلك فصلان:

---

(١) في الأصل: من، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) ويقابله المقارنة المكانية التي لايمتنع فيها التقدم والتأخر.

(٣) المقارنة تطلق ويُراد بها ربط موضوع بآخر برباطٍ واحد لاستخلاص أوجه الشبه والاختلاف بينهما، وقد يشمل هذا الربط موضوعين أو أكثر، فالمقارنة عملية ذهنية يمكن معها ربط موضوعين في وقت واحد. وطريقة المقارنة: هي المنهج الذي يقارن بين الصور المختلفة لصنف من الظواهر، أو نوع من الموجودات. وإذا أطلق يراد به مصاحبته له: إما لوجودهما معاً في الزمان، أو المكان، وإما لتغير أحدهما بتغير الآخر. انظر: المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (١/١٠٧) و(٢/٤٠٥، ٤٠٦).

(٤) في الأصل: يتلخص، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

الفصل الأول[1]: ما أثبتوه من التقدم بالعلة والشرط دون الزمان، وأما المتقدم بالشرط كما مثلوه من تقدم الواحد على الاثنين؛ فإن الواحد ليس له وجود خارجي محدد عن المواد؛ بل ليس في الخارج من الوحدان إلا ما له حقيقة تتميز بها؛ ولكن الإنسان يتصور في ذهنه الواحد قبل الاثنين، ويتكلم بلفظ الواحد قبل الاثنين، وهذا ترتيب زماني محسوس، ثم إذا قُدِّر اجتماع تصوره للواحد والاثنين، أو اجتماع نطقه بهما، فهو كاجتماع أعيانهما في الخارج، كما لو اجتمع درهم ودرهمان وثلاثة دراهم، ونحو ذلك، فليس هناك ترتيب أصلاً، وليس الدرهم متقدمًا على الدرهمين، ولا الدرهمان متقدمين على الثلاثة، وقول القائل لا توجد الدرهمان إلا بوجود الدرهم أو لا يوجد الاثنان إلا بوجود الواحد، يقال له: أما الدرهمان الموجودان في الخارج فهما مستغنيان في وجودهما عن الدرهم المنفرد عنهما، لا يشترط وجودُهما وجودَه بحال؛ ولكن هما متوقفان على وجود أنفسهما كتوقف الدرهم/ الواحد على وجود نفسه، فليس بأن يجعل تقدمه عليهما ـ لكون الاثنين واحدًا وواحدًا ـ بأولى من أن يجعل متقدمًا[2] على نفسه، لأن الواحد واحد، وكل هذا غلط، وهذا الترتيب من جنس التركيب

١/٤٢١

---

(١) الفصل الثاني: فيما نفوه عن الرب تعالى من التقدم بالزمان، وما نفوه من تقدم العدم على الوجود بالزمان، وسيأتي في ص٢١٥.

(٢) في الأصل لفظ: من أن نجعل عن أن يجعل متقدماً ورجحت أن الصواب ما أثبته.

والافتقار[1] الذي يذكرونه في افتقار الشيء إلى صفته وبعضه، وهو من جنس افتقاره إلى نفسه، فيكون وجوده، لا يكون [إلا][2] بصفته التي يمتنع أن يكون ذاته بدونها، مثل كون وجوده لا يكون إلا بوجوده، وهو مثل كونه واجبًا بنفسه، ولا ريب أن الذهن قد يغلط فيظن في الواجب بنفسه أنه علة نفسه وأن هناك

---

(١) سيأتي ذكر التركيب آخر الكتاب ص٢٩٥، وأما الافتقار فيقول عنه المؤلف في شرح العقيدة الأصبهانية ص (٢٠ـ٢١): «فإذا قيل واجب الوجود لايفتقر إلى غيره، قيل: لايفتقر إلى غير يجوز مفارقته له، أم هو لازم لوجوده، (فالأول) حق، و(أما الثاني) فممنوع ونبين ذلك بـ(الوجه الرابع) وهو أن يقال: استعمال لفظ الافتقار في مثل هذا ليس هو المعروف في اللغة والعقل، فإن هذا هو تلازم بمعنى أنه لايوجد المركب إلا بوجود جزء، أو لا يوجد أحد الجزئين إلا بوجود الآخر، أو لا يوجد الجزء إلا بوجود الكل، أو لا توجد الصفة إلا بوجود الموصوف، أو لا يوجد الموصوف إلا بوجود الصفة، ومعلوم أن الشيئين المتلازمين في الوجود لايجب أن يكون أحدهما مفتقراً إلى الآخر، بل إن كانا ممكنين جاز أن يكونا معلولي علة واحدة أوجبتهما من غير أن يفتقر أحدهما إلى الآخر... إلخ».

وقال في درء التعارض (٣/ ٩، ١٠): في معرض رده على كلام الرازي في مسألة الحدوث والإمكان قال: «قلت إنه إن أريد بذلك الحدوث مثلاً دليلٌ على أن المحدَث يحتاج إلى مُحَدِّث، أو أن الحدوث شرط في افتقار المفعول إلى الفاعل فهذا صحيح، وإن أريد بذلك أن الحدوث هو الذي جعل المحدث مفتقراً إلى الفاعل فهذا باطل، وكذلك الإمكان إذا أريد به أنه دليل على الافتقار إلى المؤثر، أو أنه شرط في الافتقار إلى المؤثر فهذا صحيح. وإن أريد به أنه جعل نفس الممكن مفتقراً فهذا باطل، وعلى هذا فلا منافاة بين أن يكون كل من الإمكان والحدوث دليلاً على الافتقار إلى المؤثر وشرطاً في الافتقار إلى المؤثر».

(٢) زيادة.

تقدمًا وتأخرًا، وهو غلط؛ بل هو هو، فتوقُّف الاثنين على الواحد، وتوقف الثلاثة على الاثنين، هو توقف الجملة على بعض أفرادها، وهو كتوقف الشيء على نفسه كتوقف الاثنين على الاثنين، والثلاثة على الثلاثة، وإذا لم تكن الجملة إلا هذه الأفراد وهذا التأليف، لم يكن المتوقف غير المتوقف عليه، ولم يكن هناك شيء متقدمًا على شيء بوجه من الوجوه في الخارج، إلا إذا وجد أحدهما قبل الآخر، فيكون الترتيب زمانيًّا، وهو حق، ولكن الذهن قد يدرك المفرد قبل الجملة، والبسيط قبل المركب، والواحد قبل العدد، وننطق بذلك فيكون الترتيب في علمنا ونطقنا لا في الحقيقة نفسها، فهذا هو التقدم بالشرط الذي يجعلونه في الأعداد والمقادير والمركبات ونحو ذلك، وكذلك هو في الصفات والكيفيات، فإنه إذا قيل: العلم والقدرة مشروطة بالحياة، والشرط متقدم على المشروط، فليس في الموصوف ترتيب بحال؛ بل الحياة والعلم والقدرة موجودة معًا بكل وجه؛ لكن العلم يستلزم وجود الحياة، فلا يوجد إلا معها، لا أنه لا يوجد إلا بعدها، وإذا لم يوجد إلا معها ـ سواء كانت قبله أو لم تكن ـ لم يقتض ذلك أنه يجب تأخره عنها؛ بل إذا قارنها فهو مقارن لها، وإذا قدر حياة لا علم معها، ثم حصل معها علم فهنا هو متأخر عنها في الزمان أيضًا.

ونحن لا ننازع في أن الصفات يعرض لها الترتيب الزماني كما يعرض للأعداد، كما تقدم؛ ولكن ليس هذا بواجب، ومتى

انتفى هذا الترتيب لم تكن مرتبة أصلاً؛ بل تكون متقارنة، وأما الترتيب في علم الإنسان بالصفات فهذا لا ينضبط؛ فقد يعلم الإنسان العلم، ويستدل به على الحياة، وقد يعلم الحياة ويستدل بها على العلم وحيث وجد ذلك الترتيب فهو ترتيب زماني، وهو ترتيب في العلم بها والتعبير عنها لا في ذاتها.

وأما ما ذكر[و]ه[1] من التقدم بالعلية فيقال لهم: ليس لهذا أيضًا حقيقة، وليس في المخلوق شيء واحد هو علة تامة لشيء أصلاً؛ لكن مشيئة الله تعالى مستلزمة لمراده بها، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وما سوى ذلك من الأسباب الموجودة فليس شيء منها بمفرده علة تامة لشيء؛ ولكن يكون سببًا، والسبب بمنزلة الشرط، الذي إذا ضم إليه غيره من الأسباب/ صار المجموع علة؛ ولكن ذلك المجموع لا يكون إلا بمشيئة الله، لا يكون المجموع بعلة غير مشيئة الله قط فإذًا وصف العلية التامة لا تقوم بشيء من المخلوقات؛ وإذا لم يكن شيء من المخلوقات علة تامة امتنع بطريق الأولى أن يكون متقدمًا بالعلية؛ لكن يكون سببًا، وهو كالشرط، والشرط لا يجب تقدمه على المشروط؛ بل قد يقارنه، وقد يسبقه كما تقدم، وإذا قارنه فليس هو متقدمًا عليه بوجه من الوجوه، فكذلك ما يسمونه علة إنما هو في الحقيقة شرط وسبب، ويكون مقارنًا للمعلول الذي هو في الحقيقة شرط وسبب، ويكون متقدمًا عليه، وإذا كان

٤٢١/ب

(١) زيادة.

مقارنًا لم يكن متقدمًا، فلا يجتمع الضدان.

وذلك يظهر فيما يذكرونه من الأمثلة، وأشهرها الشمس مع الشعاع[1]، والشعاع عندهم إما أن يراد به ما يقوم بذات الشمس من الضوء، أو ما يقوم بالأجسام المقابلة للشمس، وهو المسمى بالشعاع عندهم، وهو شعاع منعكس، فإن أريد به الضوء القائم بذات الشمس فذاك صفة من صفاتها، ليست متقدمة عليه بوجه من الوجوه، ومن جعل تقدم الباري على العالم كتقدم ذات الشمس على صفتها فقد جعل المخلوقات مثل صفة من صفات الخالق، وجعل الخالق بمنزلة المحل للمخلوقات[2] وهذا أقبح من قول من يقول إن الباري حالّ في المخلوقات.

ونحن إنما قصدنا أن نبين أن قول هؤلاء أقبح من قول أولئك[3]؛ لكن هؤلاء[4] مع زيادة القبح يكونون قد جعلوا الصانع محلاًّ للمخلوقات من هذا الوجه، وحالًّا فيها. وإن أرادوا بالشعاع الضوء الموجود في الأجسام المقابلة للشمس من الجدران والأرض والهواء وغير ذلك فيقال: هذا الشعاع لم يحدث لمجرد الشمس، وليست الشمس وحدها علة مولدة له؛ بل لا بد فيه من شيئين: **أحدهما** الشمس. **والثاني** جسم آخر

---

(١) انظر: الأربعين في أصول الدين، للرازي، ص٧، حيث ذكر المثال عند كلامه للتقدم والسبق والقبلية.

(٢) كما يقوله الفلاسفة ابن سينا وغيره.

(٣) أي المتكلمين.

(٤) يقصد الفلاسفة.

يقابل الشمس، لينعكس الشعاع عليه، وإذا لم تكن الشمس علة تامة [لم يـ][1] حصل المقصود؛ بل هي جزء العلة، وهي سبب وشرط، فإن الشعاع يتوقف على الشمس المستنيرة، وعلى المحل الذي ينعكس عليه الشعاع، وإذا كان كذلك كان توقفه على هذين توقف المشروط على شرطه؛ فإنهم فرقوا بين التقدم بالعلة والتقدم بالطبع والشرط، بأن المتقدم بالعلة يستلزم وجود المتأخر بخلاف المتقدم بالشرط، وقد تقدم قولنا إنه ليس في المخلوقات شيء منفرد يستلزم وجود شيء متأخر عنه، لكن مشيئته مستلزمة لمرادها؛ فما [شاء][2] الله كان وما لم يشأ لم يكن.

وقد ظهر في الشعاع الذي ضربوه مثلاً[3] أن نفس الشمس وحدها لو قُدِّر وجودها بدون ما يقابلها لم يكن للشعاع وجود، ولكن وجوده بشرط الشمس وشرط ما يقابلها/ فيكونان شرطين، وإذا كان كل منهما شرطًا، فالشرط قد يتقدم على المشروط، وقد لا يتقدم عليه، فلا ريب أن الجدار والأرض والهواء موجود قبل الشعاع، وكذلك الشمس موجودة قبل هذا الشعاع، وذلك تقدم بالزمان؛ ولكن إذا حصلت المقابلة حصل الشعاع، وتولد عن اجتماع هذين الأصلين له كتولُّد غيره من المتولدات عن

٤٢٢/أ

---

(١) لَمْ والياء: زيادة لاستقامة المعنى.

(٢) زيادة.

(٣) انظر: نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص(٨)، حيث أورد مثلهم هذا في معرض كلامه عن التقدم وأنواعه.

أصلين، وكل منهما متقدم عليه، ومتى ظهر هذا في شعاع الشمس ظهر أنها في شعاع السراج وغيره من النيرات[1]؛ إذ النار يكون لها شعاع، كما يكون للشمس شعاع، فهذا ما يمثلون به من المرئيات.

وأما ما يمثلون به من المسموعات فإنهم يمثلون بوجود الأصوات عن الحركات، لوجود الطنين عن النقرة، فيقال: وهذا أيضًا كذلك؛ فإن الصوت لا يولّده شيء واحد؛ بل لا بد من شيئين من جسمين يقرع أحدهما الآخر أو يقلع عنه، وهذان أصلان للصوت الذي تولد عنهما كأصلي الشعاع، وهذان الأصلان ـ وهما الجسمان المتحركان ـ هما متقدمان عليه بالزمان.

فإن قيل: المراد بالعلة الحركة المولدة للصوت والمقابلة المولدة للشعاع، فيقال: الحركة[2] مع الصوت والمقابلة مع الشعاع، إما أن يكونا متقارنين؛ فإن كانا متقارنين[3] في الزمان لم يكن أحدهما متقدمًا على الآخر بوجه من الوجوه، ولا نسلِّم على هذا التقدير أن الحركة والمقابلة هي علة الصوت والشعاع؛ بل علة ذلك هو الفاعل للحركة والفاعل[4] للمقابلة. وإذا كانت

---

(١) في الأصل: النيران، ورجحت أن الصواب ما أثبته.
(٢) في الأصل: المحركة، وحذفت الميم لترجُّح زيادتها.
(٣) في الأصل: متقاربين؛ بالباء ـ ورجحت أنها بالنون ـ متقارنين ـ لاستقامة الكلام.
(٤) في الأصل: الفاعلة، وحذفت الهاء لترجح زيادتها.

المقابلة لم يفعلها واحد من الخلق، والحركة لم يفعلها واحد من الخلق: لم يكن للفاعل لهذا المتولد واحد من الخلق وهذا هو الصواب المقطوع به أن جميع المتولدات لا يجوز أن تكون[1] فعلاً لفاعل واحدٍ من الخلق؛ بل كل من الأمرين سبب فيها، وهما متشاركان فيها متعاونان عليها، وقد بينا أن الخلق لا يفعل فعلاً تامًّا إلا بشركة من غيره، والخالق سبحانه هو الذي لا إله إلا هو وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير، وذلك يظهر ببيان ما ذكروه من المثال، فالناقر إذا نقر في طشتٍ فحدث صوت، فالصوت لا بد له من فعل الإنسان، ومن الجسم الذي جعلت عليه النقرة، فجميع ما يحدثه الإنسان من الأصوات منفصلاً عنه، لا بد فيه من جسم آخر معه، وأما صوته القائم ببدنه[2]؛ فإنه يحرك عضوين فصاعدًا من أعضائه لا يكون الصوت بحركة شيء واحد، فالحركتان جميعًا هنا سبب الصوت، وهو وإن كان المحركَ لأعضائه، فنفسُ أعضائه والنقرة التي فيها، والصلابة التي بها صارت متصوتة، ليس من فعله، ولا مقدورًا له؛ بل الله هو الذي خلق ذلك له وجعله آلة له بمنزلة الآلات المنفصلة عنه؛ فنفسُ قدرته لا تستقل بالصوت[3] إلا بهذه الأمور الخارجة عن قدرته[4]؛

---

(١) في الأصل: أن يفعل، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) في الأصل: بيديه، ورجحت أن الصواب ببدنه.

(٣) في الأصل: لا تستقبل بالتصوت، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٤) في الأصل: بخارجة من قدرته، ورجحت أن الصواب ماأثبته.

فصار الصوت متولدًا عما يقدر عليه العبد، وعما لا يقدر عليه العبد، وكل ذلك أسباب وشروط ليس شيء منها علية تامة، فقد ظهر أنه إذا قيل إن الصوت والحركة/ متقارنان في الزمان لم يجز أن تجعل الحركةَ علةً للصوت[1]، بل يكون الفاعل للصوت هو الفاعل للحركة. أكثر ما يقال: إن وجود الصوت مشروط بوجود الحركة، كما تشترط الحركة[2] في ذلك الشرط، لا يجب أن يتقدم المشروط؛ بل يجب مقارنته له. فإذًا تكون الحركة والمقابلة شرطًا في الصوت والشعاع، ولا يجب أن يكونا متقدمين عليه؛ بل دعوى تقدم الحركة والمقابلة مع القول باقترانهما جمع بين الضدين.

٤٢٢/ب

وأما إن قيل إن الصوت والحركة ليسا متقارنين في الزمان؛ بل الحركة قبل الصوت، فعلى هذا التقدير لا يضرّ القول بتقدم الحركة على الصوت؛ إذ المقصود أنه يمتنع أن تكون الحركة متقدمة بوجه، وتكون متقارنة في الزمان، بل إما أن تكون متقدمة أو تكون مقارنة للحقيقة[3]، وأما التقدم الذهني وهو إدراك أحدهما قبل الآخر، أو جعل أحدهما شرطًا أو مفرداً أو بسيطًا[4] أو نحو ذلك، فهذا الترتيب الذهني لا يقتضي الترتيب

---

(١) في الأصل: لم يجز أن تجعل الحركة نفي علمه للصوتو وترجَّح عندي أنه تحريف؛ لدلالة السياق عليه؛ وأن الصواب ما أثبته.
(٢) في الأصل: الحياة، ورجحت أن الصواب ما أثبته.
(٣) في الأصل: في الحقيقة، ورجحت أن الصواب ما أثبته.
(٤) المراد بالشرط في اصطلاح المتكلمين: تعليق شيء بحيث إذا وجد الأول وجد =

الخارجي؛ بل هذا الترتيب الذهني بمنزلة الترتيب النطقي[1] على ما تقدم بيانه، ووجود الباري تعالى حقيقي خارجي، ليس هو في مجرد الذهني، وكذلك القول في مثالهم الآخر، وهو تولد الحركة عن الحركة، كقول القائل: حركت يدي، فتحرك خاتمي أو كمي. فإنه من [هذا][2] الباب، ليس مجرد حركة اليد علة تامة لحركة الخاتم أو الكم؛ بل نفس وجود محل الحركة، الذي هو الخاتم والكم، هو شرط أو سبب في وجود الحركة. فالحركة تتوقف على المحل الذي يقوم به، كما تتوقف على السبب الذي يطلبها، وإذا كانت هذه الحركة تتوقف على أمرين فصاعدًا فالقولُ في وجود هذه الحركة مع حركة اليد كالقول في الحركة والصوت؛ إما أن يقال: هما متقارنان في الزمان، فلا يكون أحدهما [علة][3] للآخر، وإن كان شرطًا مقارنًا له، وإما أن

= الثاني. وقيل: الشرط ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً عن ماهيته، ولايكون مؤثراً في وجوده. وقيل: ما يتوقف ثبوت الحكم عليه. انظر: التعريفات، للجرجاني، ص١٢٥.

وأما المفرد: ما لا يدل جزء لفظه على جزء معناه، أو ما لا يدل جزء لفظه الموضوع على جزئه (انظر المرجع السابق ص٢٢٣).

وأما البسيط فهو: ضد المركب، والبسيط ثلاثة أقسام: بسيط حقيقي وهو ما لا جزء له، وعرفي: وهو ما لا يكون مركباً من الأجسام المختلفة الطبائع، وإضافي: وهو ما تكون أجزاؤه أقل بالنسبة إلى الآخر (المرجع السابق ص٤٥).

(١) في الأصل: الترتيب الذهني، والصحيح النطقي بدليل ما سبق قبل قليل في قول المؤلف: «وننطق بذلك فيكون الترتيب في علمنا ونطقنا».

(٢) زيادة.

(٣) زيادة.

يكونا متعاقبين[1] فيكونان متعاقبين في الزمان وإن كان سريعًا، فحركة الخاتم لليد كحركة بعض اليد مع بعض، مثل حركة الأصابع مع الكف، أو حركة الظفر مع الأنملة.

وأما قولهم: العقل يدرك هذا قبل هذا. قيل لهم: العقل يدرك الأمور على ما هي عليه، وإلا كان ذلك جهلاً لا عقلاً؛ فإن كان ذلك الشيء في نفسه مرتبًا، فأدركه العقل مرتبًا، وإلا كان إدراكه جهلاً، ومتى كان المدرك مرتبًا بحيث يكون بعضه قبل بعض فهذا هو الترتيب الزماني والتقدم الزماني، ويمتنع مع وجود هذا الترتيب الخارجي أن يكون زمانهما واحدًا، ويمتنع مع كونهما غير متميزين في الزمان أن يكونا متميزين[2]؛ فالجمع بين الضدين ممتنع، إما ترتيب وتقدم وتأخر؛ وإما مقارنة ليس فيها تقدم وتأخر. وإذا تبين ذلك ظهر أنه ليس فيما يعلمه الإنسان شيء متقدم على غيره بالعلية أو الشرط مع مقارنته له بالزمان؛ بل المتقدم سواء سُمّي شرطًا أو علة أو غير ذلك/ إن كان مقارنًا في الزمان غير متقدم فيه، فليس متقدمًا بحال، وإذا كان متقدمًا فيه، وهو متقدم [في الزمان][3]

١/٤٢٣

---

(١) المتعاقب من أعقب أو عاقب، يقال: أعقب بين الشيئين إذا أتى بأحدهما بعد الآخر، والعاقب كل ما خلف بعد شيء، أو من خلف بعده، انظر: المعجم الوسيط (٢/ ٦١٣).

(٢) أي في الخارج.

(٣) زيادة.

فهو متقدم غير مقارن[١]، وإذا كان كذلك، وقد قالوا إن العالم مقارن للباري، لا يقدر وقت يكون فيه الباري[٢] إلا ويكون فيه العالم، فقد أثبتوا مقارنة له مطلقًا، ومنعوا أن يكون الباري متقدمًا عليه بوجه من الوجوه، ومن المعلوم ببديهة العقل أن الفاعل للشيء لا بد وأن يكون متقدمًا عليه، سواء سمي علة أو لم يسمَّ، فإذا كان الفاعل لا يكون إلا متقدمًا على الفعل ـ وعلى أصلهم يمتنع أن يكون متقدمًا عليه ـ امتنع عندهم أن يكون رب العالمين أو خالقًا للعالم، وأيضًا فكلُ ما وجبت مقارنته لغيره كان وجوده متوقفًا على وجود قرينه، فيكون وجود الباري ممتنعًا إلا بوجود ما تجب مقارنته له وهو العالم، فيكون الباري محتاجًا إلى العالم من هذا الوجه.

فإن قيل: إنه علة له؛ لا سيما إذا ثبت ذواتٌ غنية عنه، فإنه يكون محتاجًا إلى غيره قطعًا، كما يصرح بذلك الاتحادية منهم حيث يجعلون الباري والعالم، كل منهما محتاجًا إلى الآخر، ويكونون بما أوجبوه من مقارنة العالم له واحتياجه إليه، قد جعلوه كفوًا له، كما أنهم بما أثبتوه من تولده عنه قد جعلوه والدًا له، فجعلوا الخلق ولدًا لله وكفوًا له، وهو سبحانه في غير موضع من كتابه نزه نفسه عن الشريك والولد، كما قال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾ [الإسراء:

---

(١) في الأصل: مقارن غير متقدم، ورجحت أن الصواب ما أثبته.
(٢) في الأصل: في الباري، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

١١١]وقال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝٢﴾ [الفرقان: ١ ـ ٢].

وقد ذكرنا أن الشيء وحده لا يولِّد شيئًا، ولا يكون علة تامة؛ بل كلُّ ما ولَّد شيئًا فلا بد له من شريك ومعين له، كالشمس التي لا يتولد شعاعها إلا بها وبما يقابلها، والجسم الذي لا يتولد الصوت عنه إلا بجسم آخر مماسّه وملاقيه، كما أن الأعيان أيضًا من الأولاد لا تتولد إلا عن أصلين. فكل مولِّدٍ فهو محتاج إلى كفوٍ يشاركه، ويعاونه على التولد.

وهؤلاء إذا زعموا أن العالم مقارن له فقد جعلوه محتاجًا إليه من تلك الجهة، وأيضًا فإذا جعلوه مولدًا له فلا بد له من توليده من شيء آخر، كما يقول بعضهم: هي أعيان الممكنات المستغنية عنه الثابتة في العدم، وكما يقول منهم من يقول بالقدماء الخمسة[1] وأمثال ذلك مما فيه إثبات شيء غني عنه شريك له، وإن كان منهم من يحيل ذلك؛ بل محققوهم يحيلون ذلك للبدلاء لهم[2]؛ إذ الواحد من كل وجهٍ لا يكون علة

---

(١) أشار البغدادي في كتابه: أصول الدين، ص٥٩، بأن القائلين بذلك هم أهل الطبائع، القائلون بقدم الأرض والماء والنار والهواء، وصنف آخر قال بقدم الأفلاك.
فأصحاب الهيولى أيضاً يقولون بأن هيولى العالم قديمة، وأهل الثنوية قالوا بقدم النور والظلمة.

(٢) للبدلاء لهم: كذا في الأصل، ولم يتضح لي معناها، ولكن المفهوم من سياق =

ولا مولدًا، وهذا ضد قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ فإن المعلوم بالحس والعقل أن الواحد لا يصدر عنه شيء، ولا يصدر شيء ويتولد شيء إلا عن شيئين، فيكون الباري محتاجًا إلى كفو وشريك وصاحبة يتولد العالم عنهما! قال سبحانه: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ (١٠٠) بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٠١)﴾ [الأنعام: ١٠٠-١٠١]/ وقال تعالى: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ [يونس: ٦٨] وهم في جعله مولِّدًا للعالم وإثباتهم لمقارنة العالم إياه، هذه المقارنة التي يمتنع فيها تقدمه عليه واستقلاله بإبداعه، وقد جعلوه مفتقرًا إلى بعض العالم محتاجًا إلى غيره، كما تقدم من هذين الوجهين ضد ما أثبتوه من أنه[1] واجب الوجود بنفسه، وهذه عادتهم: التناقض والجمع بين النفي والإثبات.

٤٢٣/ب

ومن وافقهم من المتكلمين على أنه ليس فوق العالم؛ بل

= الكلام أن المنازعين للقائلين بهذه المقولة يثبتون لهم حدوث الأعراض في الأجسام، واستحالة تعري الأجسام من الأعراض الحادثة فيها. انظر (المرجع السابق).

واحتمال آخر: أن يكون اللفظ: ولابد لهم؛ أي أنهم يلتزمون إحالة ذلك ضرورة ولازماً.

(١) في الأصل: ومن أنه، وحذفت الواو حيث ترجح عندى أنها زائدة.

أوجب محايثته للعالم[1] ومقارنته له، فإنه أيضًا جعله مفتقرًا إلى العالم، والاتحادية تصرِّح بهذا كله، ومن هذا حدثني بعض الفضلاء الضابطين عن الشيخ القاضي تقي الدين محمد القشيري، عرف بابن دقيق العيد رحمه الله[2] أنه قال: لما دخل علينا الشيخ عز الدين بن عبد السلام[3] قدس الله روحه إلى مصر سألناه عن ابن عربي[4] فقال: «شيخ سوء، مقبوح كذاب، يقول بقدم العالم، ولا يحرم فرجًا» وبين ما ذكره عنه من هذه الصفات، فقلت لمن حدثني: لم يكن بعد قد فهمت حقيقة قوله، وأين هذا من القائلين بقدم العالم؟ أولئك يثبتون عالمًا وواجبًا غيره صدر عنه، وإن كان قولهم باطلاً من جهة أخرى،

---

(١) في الأصل: للعلم، والصواب ما أثبته.

(٢) هو: محمد بن علي بن وهب، أبو الفتح، تقي الدين، القشيرى الشافعي، ولد سنة ٦٢٥هـ على ساحل ينبع، رحل كثيراً وأخذ عن الشيخ عز الدين بن عبدالسلام الأصول والفروع، له مؤلفات منها: أحكام الأحكام، وغيره، وتوفي سنة ٧٠٢هـ رحمه الله. انظر: طبقات الشافعية، للأسنوي (٢/ ٢٢٧ـ٢٣٤)، وتذكرة الحفاظ (٤/ ١٤٨١) ت١١٦٨.

(٣) هو: الشيخ عز الدين، عبد العزيز عبد السلام السلمي، المغربي أصلاً الدمشقي مولداً، المصري داراً ووفاة لقب بـ: سلطان العلماء، كان عالماً ورعاً زاهداً، ولد بدمشق سنة ٥٧٨هـ ووفاته سنة ٦٦٠هـ.
انظر: طبقات الشافعية، للأسنوي (٢/ ١٩٧ـ١٩٩)، طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ٨٠ـ١٠٧).

(٤) ابن عربي، وفي الأصل: ابن العربي (بأل)، وهو خطأ، والصواب ابن عربي (محيي الدين) الاتحادي. في هذا الموضع والذي بعده.

وهذا عنده نفس العالم صورته وهويته[1] وليس له وجود غير وجود العالم؛ ولكن هو كما يذكر عن ابن سبعين ـ أحد أئمة الاتحادية ومحققيهم وأذكيائهم ـ أنه قال عن كلام ابن عربي: «فلسفة مخموجة»[2] وكلامه هو أدخل في الفلسفة وأبعد عن الإسلام.

ولا ريب أن هؤلاء من جنس الملاحدة الباطنية القرامطة، وهم وهؤلاء الفلاسفة مشتركون في الضلال، ومذاهب هؤلاء الفلاسفة في الإلهيات من أشد المذاهب اضطرابًا وتناقضًا وقولاً لا حقيقة له، فلما كان مذهبهم المقارنة التي هي في الحقيقة تعطيل الصنع والخلق والإبداع، وإن كانوا يدعون أنهم يثبتون واجبًا غير العالم، فهذا دعواهم، وإلا ففي الحقيقة يلزمهم ألا يكون ثَمَّ واجب الوجود غير العالم، وهذا حقيقة قول الاتحادية، وهو الذي أظهره إمام هؤلاء فرعون؛ فإن الاتحادية تنتحله وتعظمه، والباطنية تنتحله وتعظمه، وهو على مقتضى أصول الفلاسفة الصابئة المشركين الذين هم من أعظم الناس إيمانًا بالجبت والطاغوت.

القول بأن الرب حال في العالم

وليس هذا موضع تفصيل ذلك، ولم يكن هذا الموضع موضع كلام في مسألة خلق الله للعالم وإبداعه إياه، وإنما

---

(١) سبق تعريف الهوية ص١٧٩.

(٢) قوله: مخموجة: أي فاسدة ومنتنة، وتخمج الشيء فسد وتعفن. انظر: لسان العرب، مادة (خمج) (١/ ٨٩٩). وانظر: بغية المرتاد للمؤلف ـ حيث أورد ذلك عنه، ص١٨٣.

المقصود تمثيل من يقول إنه في كل مكان، بمن يقول إنه مقارن للوجود، وأن كلا القولين في الحقيقة يوجب افتقاره إلى المخلوقات، ويمنع أن يكون واجب الوجود، وأن أصحاب هذه الأقوال، وإن قالوا مع ذلك هو مباين للعالم وفوقه، أو قالوا هو قبل العالم ومتقدم عليه؛ فلا حقيقة لكلامهم؛ بل قولهم صريح في معنى ذلك/ والتكذيب به، ومن قال منهم ليس بداخل العالم ولا بخارجه فهو كمن قال لا قبل العالم ولا معه، وكل من هؤلاء ينازع في أنه رب العالمين وخالقه، وفي أنه إله العالم المعبود لا يثبتون حقيقة ربوبيته ولا حقيقة إلهيته؛ بل هم مشركون به وجاحدون ومعطلون؛ وإن كان جهمية المتفلسفة أشد إشراكًا وجحودًا من جهمية المتكلمين؛ لكون هؤلاء أقرب إلى دين المرسلين الذين جاءوا بالحق المبين ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٨٢﴾﴾ [الصافات: ١٨٠ـ١٨٢].

١/٤٢٤

وقد بينا في غير هذا الموضع أن قولهم بقدم العالم يوجب القول بقدم جميع الحوادث، وذلك مخالف للمشاهدة، وأنهم إذا قالوا: هو علة تامة، امتنع أن يحدث عنه شيء بواسطة أو بغير واسطة؛ فإن الواسطة إذا كانت قديمة لزم قدم معلولها، وإن كانت محدثة فالقول في حدوثها كالقول في حدوث ما يحدث عنها[١].

---

(١) انظر: بغية المرتاد، للمؤلف ص٣٩٤ وما بعدها، ودرء التعارض (١/ ٣٦٨): =

الفصل الثاني[1]: فيما نفوه عن الرب تعالى من التقدم بالزمان، وما نفوه من تقدم العدم على الوجود بالزمان، وقولهم مع من وافقهم من المتكلمين ليس تقدم الرب على العالم زمانًا.

فنقول: التقدم المعقول الحقيقي: إما أن يكون بالزمان فقط، أو يكون بغير الزمان، أو يكون بالزمان وبغير الزمان، أو لا يكون بالزمان ولا بغيره، أما الأول فلا ريب أن الأقدمين من الآدميين كالآباء متقدمين على المتأخرين منهم بالزمان، وإذا حقق التقدم بالزمان كان معناه أن الأولين قارنوا الزمان المتقدم على زمان هؤلاء، فالتقدم والتأخر هو في الزمانين وفي أهل الزمانين؛ لكن تقدُّم الزمان يعرف بقدم أهله، كما يعرف تقدمه بتقدم أهله، وتأخُّر الزمان يعرف بتأخر أهله، كما يعرف تأخره بتأخر أهله؛ إذ كل من الزمان وأهله متقارنان، فتقدم أحدهما تقدم قرينه، وتأخره تأخر قرينه، وذلك يعرف في الأيام بطلوع الشمس وغروبها، وفي الأشهر بالأهلة، وفي السنين بالعدد، كما في الأسابيع، هذه شريعة المسلمين، ولبقية الأمم في ذلك سنين أخرى منهم من يجعل الشهور عددية، والسنة طبيعية كحركة الشمس، وإن كانت حركة الشمس في البرج المعين

= عمدة الفلاسفة في قدم العالم. ولقد أطال المؤلف ـ رحمه الله ـ النفس في هذه المسألة (التقدم، المقارنة العلة) في درء التعارض الجزء الثالث ص (٥٢ـ٣١٨).

(١) الفصل الأول سبق ص١٩٨.

لا يرى؛ وإنما يعلم بالحساب، وهذه سنة من ليس [من][1] أهل الكتاب كالروم والفرس وغيرهم، ومنهم من يجمع بين الأمرين، وهذه سنة مَن بدَّل وغيَّر من أهل الكتاب، كما يفعل اليهود والنصارى. وقد تكلمنا على هذا مبسوطًا في غير هذا الموضع[2].

وأما الأسبوع فليس له سبب مرئي بالاتفاق، وإنما سببه سمعي، وهو ما أخبرت به الرسل من أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام، ثم استوى على العرش، وقد شرع الله لأهل الكتب من المسلمين واليهود والنصارى الاجتماع في كل أسبوع لذكر الله وعبادته، وفي ذلك حفظ أيام الأسبوع الذي يذكر فيه خلق الله السموات والأرض في ستة أيام، وانقضاء ذلك في اليوم السابع، ولهذا لا توجد أيام الأسبوع إلا في لغة من تلقى ذلك عن أهل الكتاب كالفرس، وأما الترك/ الأعراب مثل التتار ونحوهم، فليس في لغتهم لهذه الأيام ذكر؛ لأنه لا يعلم سببها بالرؤية، ولا علم لهم بذلك من جهة السمع، لبعدهم عن ديار العلم والإيمان.

٤٢٤/ب

وأما ما يعلم بالرؤية، فقد قال تعالى: ﴿۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ﴾ [البقرة: ١٨٩] وقال تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَـٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ

(١) زيادة: ليستقيم الكلام.
(٢) عرض المؤلف لهذا الموضوع في كتابه: الاستقامة (١/ ١٦١ـ١٦٢).

﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [التوبة: ٣٦] وقال تعالى: ﴿فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٩٦﴾﴾ [الأنعام: ٩٦] وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥﴾﴾ [يونس: ٥] وقال تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [يس: ٣٧ـ٤٠]، ونحو هذا في القرآن في مواضع، فلا ريب أنه مما يشاهده الناس من نور الشمس[1] والقمر تتوقت[2] الأوقات، ويتميز آخر الزمان بعضه من بعض، ويعلم بذلك عدد السنين والحساب، الذي به يعرف المتقدم والمتأخر، فإذا قيل إن هذا متقدم بالزمان كان معناه أن تقدمه متقدم[3] لتقدم الزمان، وأن تقدمه عرف بتقدم الزمان لا يراد بذلك أن تقدمه هو بسبب تقدم الزمان؛ إذ ليس جعل تقدم الزمان سببًا لتقدمه بأولى من جعل تقدمه سببًا لتقدم الزمان، وذلك أن اليوم المعين يحدث فيه طلوع الشمس والقمر، وكذلك طلوع الكواكب وغير ذلك من الحركات، ومن

---

(١) في الأصل: السموات، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) في الأصل: تتوقف، في هذا الموضع والآتي بعد قليل، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٣) في الأصل: مقارن، وصوبتها: متقدم، كما أثبته.

ذلك ما هو فلك الشمس والقمر، ومنه ما هو تحت فلك الشمس والقمر وجميع ذلك، يقال فيه إنه زماني، وإن كان تقدم الزمان وتأخره إنما يعرف بما يرى من الأنوار، كالشمس والقمر التي بها تتوقت[1] الأوقات.

خلاصة كلام المؤلف في تقديم الزمان

والمقصود: أن التقدم بالزمان لا يشترط أن يكون الزمان مؤثرًا فيه، فإنه غير مؤثرٍ في الأفلاك، وأما التقدم بغير الزمان فإنه لو لم يخلق شمس ولا قمر ولا كان فلك ولا حركة فلك لكان يعقل أن الشيء يكون قبل الشيء؛ لكن إذا لم يكن هناك موجود يميز ذلك لم يعلم مقدار ذلك ولا أجزاؤه، ولا يتميز بعضها من بعض، لكن هذا لا يعدم بحال؛ فإن الله سبحانه وتعالى حي موجود قيوم أزلي، وقد قال عبد الله بن مسعود: «إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار، نور السموات من نور وجهه»[2]،

---

(١) في الأصل: تتوقف، في هذا الموضع والآتي بعد قليل، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) رواه الطبراني في المعجم الكبير (٩/ ٢٠٠) ح٨٨٨٦ بإسناده مطولاً، والنص هنا في أول الأثر، وفيه: «نور السموات والأرض من نور وجهه. . . إلخ» ومن طريقه أبو نعيم في حلية الأولياء (١/ ١٣٧)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (١/ ٨٥): «رواه الطبراني في الكبير وفيه أبو عبد السلام، قال أبو حاتم: مجهول. وقد ذكره ابن حبان في الثقات، وعبد الله بن مكرز أو عبيد الله ـ على الشك ـ لم أر من ذكره».
ورواه أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب العظمة بلفظين مطولاً ومختصراً بإسناد واحد ح١١١ (١/ ٤٠٥) و ١٤٧ (٢/ ٤٧٧) وفي الرواية المختصرة «نور السموات» بدون ذكر الأرض. ورواه البيهقي في الأسماء والصفات ص٣٩٣، وقال في آخره: «هذا موقوف وراويه غير معروف». ورواه ابن منده في الرد على =

ورُوِي أن أهل الجنة يعرفون مقدار الليل والنهار بأنوار تظهر من جهة العرش[1]، والله سبحانه وتعالى قادر أن يظهر ما شاء من نوره، أي وقت شاء، فيكون ذلك مؤقتًا وتحديدًا لآخر الزمان وأبعاضه، كما جعل ذلك في الدنيا بالشمس والقمر، ولو قدر عدم ذلك كله، وعدم ما يتميز به لنا متقدم/عن متأخر لم ينتف التقدم والتأخر؛ بل هو ثابت في نفسه فيكون الشيء قبل الشيء، سواء وجدت الحركات والأنوار التي توقت أجزاء ذلك وأبعاضه، أو لم توجد، وإنما بحركة الأنوار يتميز أبعاض ذلك عندنا، والتقدم والتأخر لا يشترط فيه وجود هذا الزمان المحدد، وليس هو المؤثر فيه؛ بل هو ثابت في نفسه، سواء كان هذا الزمان المحدود أو لم يكن؛ لكن هذا الزمان المحدود المؤقت يبين لنا المتقدم والمتأخر، وهذا مما ينبغي أن يعرف، وتصُّور ذلك فطري بديهي لا يفتقر، تصور الإنسان التقدم والتأخر إلى تصور الأوقات المحدودة بالأنوار والحركات، كما أن العلو

١/٤٢٥ أ

= الجهمية ص ٩٩ مختصراً. وكلهم رووه من طريق حماد بن سلمة عن أبي عبد السلام عن أيوب بن عبد الله بن مسعود به.

(١) لم أجد أثرًا بنفس هذا اللفظ ـ حسب اطلاعي ـ وفي كتاب صفة الجنة لأبي نعيم الأصبهاني (٢/ ٥٧ـ٦٢) عقد ترجمة بلفظ: (ذكر بُكر الجنة وعشيتها) وساق فيها عدة آثار حول هذا المعنى ومنها: ما رواه عن ابن عباس قال: «ليس في الجنة بكرة ولاعشي، ولكن يؤتون به على مقادير ذلك بالليل والنهار» ومنها ما رواه عن الوليد بن مسلم قال: سألت زهير بن محمد عن قوله: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿٦٢﴾﴾ قال: «ليس في الجنة ليل، هم في نور أبداً، ولهم مقدار الليل في إرخاء الحجب ومقدار النهار برفع الحجب».

والسفل أمر حقيقي معقول، ولو فرض عدم هذه الأجسام المعنية العالية والسافلة أو عدم الإنسان ذي الجهات الست؛ بل كل قائمين بأنفسهما يعقل كون أحدهما فوق الآخر.

قول الرازي وأهل الكلام: المحدث بعد عدمه يكون عدمه سابقاً على وجوده

إذا ظهر ذلك، فقولهم[1]: «المحدث بعد عدمه يكون عدمه سابقًا على وجوده، وتلك القبلية أمر زائد على ذات العدم، ولا محالة قبل كل قبلية قبلية أخرى، فإذن هاهنا قبليات لا نهاية لها ولا بداية[2]، ولا يَعنى بالزمان[3] إلا بما تلحقه القبلية والبعدية لذاته، فإذن لا أول للزمان، فإذن يلزم من حدوثه بعد عدمه قدم الزمان، فيكون حدوث العالم بهذا التفسير مستلزمًا لقدمه»[4].

يجاب عنه بوجوه:

الأول: أن الزمان لا يستلزم قدم موجود

أحدها[5]: أن يقال لهم: لاريب أن هذا العدم قبل الوجود،

---

(١) القول الآتي هو من كلام الرازي في نهاية العقول (لوحة ٢٤) ضمن: (الأصل الثالث: حدوث الأجسام)، وفيه اختلاف يسير عما هنا، فقد صدَّر الرازي ذلك بقوله: «فنقول: التقدم بالزمان ليس مجرد العدم والوجود؛ لأن العدم قد يحصل بعد الوجود، والشيء بهذا الاعتبار لايكون حادثاً، بل إنما يكون حادثاً لأن وجوده بعد العدم وعدمه قبل الوجود» ثم قال: «وتلك القبلية أمر زائد. . . إلخ».

(٢) في النهاية: فإذن هاهنا قبليات لابداية لها.

(٣) في النهاية: ولامعنى للزمان.

(٤) من قوله: (فإذن يلزم من حدوثه . . . إلخ) في النهاية اللفظ: فإذن تفسير حدوث العالم بتقدم عدمه عليه يقتضي قدم الزمان، فإذن يلزم من تفسير حدوث العالم بهذا لتفسير قدمه.

(٥) في الأصل: بوجهين: أحدهما. ، وهو خطأ في العد، لأن الأوجه أربعة.

فإن كان كما يوصف بأنه قبل غيره أو بعده يكون زمانًا لزم أن يكون الله زمانًا، وكل موجود زمانًا، إذا قيل: إن هذا قبل هذا أو بعده، فالوجود قبل العدم، والعدم قبل الوجود، والوجود قبل الموجود، فإن كان الموصوف بأنه قبل وبأنه بعد زمانًا فهذه الأشياء كلها زمان، وهذا لا يقوله أحد، وإن قيل إن وصف الشيء بأنه قبل أو بعد يستلزم الزمان، والزمان هو الذي يلحقه القبل والبعد لذاته، وهذه الأمور لا يلحقها ذلك لذاتها، فيقال: تقدم العدم على الوجود لا يقتضي ذلك؛ لكن يقتضي أن ذلك مستلزم للزمان، والزمان على هذا التقدير ما يعقل فيه التقدم والتأخر وإن كان معدومًا؛ إذ التقدير أن العدم يتقدم على الوجود، وإذا كان كذلك فالزمان بهذا الاعتبار لا يجب أن يكون وجوديًا؛ بل يكون عدميًا، وإن عقل فيه التقدم والتأخر؛ إذ لا فرق في التوقيت بين العدم والوجود، فإنه قد يقال: هذا كان وقت عدم كذا وفنائه، كما يقال: وقت وجوده وحدوثه، ثم كل منهما قد يتميز بعضه عن بعض كالوجود المختلف والعدم المختلف، وقد لا يتميز كالوجود الواحد والعدم الواحد/ فظهر أن ذلك لايستلزم قدم موجود. ٤٢٥/ب

الوجه الثاني: أن التوقيت لو احتاج إلى شيء موجود...

الثاني: أن ذلك لو افتقر إلى شيء موجود يتميز به بعض ذلك عن بعض، كالوجود المختلف والعدم المختلف، كان وجود الله ونور وجهه كافيًا في ذلك، فهو سبحانه يظهر ما شاء من نوره، كما يظهر ما شاء من نور مخلوقاته، وذلك تتوقت به الأزمنة وتتحدد، ولا يحتاج في ذلك إلى غيره، فإذا لم يكن

إلا هو وحده فالأوقات تتميز بعلمه وبفعله عند من يقول ذلك من المسلمين، ولا يحتاج إلى شيء غيره.

الوجه الثالث: أن القول بلزوم الزمان...

الثالث: أن هذا معارض بتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض.

الوجه الرابع: أن يعقل التقدم والتأخر بدون زمان موجود

الرابع: أن يقال: نحن نعقل التقدم والتأخر مع قطع النظر عن زمان موجود، والعلم بذلك ضروري، وكذلك قولهم[1]: «لو كان تقدم الباري على العالم بالزمان لزم أن يكون الباري تعالى زمانيًّا، والزمان زمانيًّا وهما محالان؛ أما الأول فلأن الزمان[2] من لواحق التغير[3]، وذلك ممتنع على الباري[4] سبحانه وتعالى. وأما الثاني فلامتناع التسلسل[5]».

قول الرازي وأهل الكلام لو كان تقدم الباري على العالم...

يجاب عن ذلك بأربعة أوجه[6]:

الوجه الأول: أنه لا يمتنع أن يكون الباري زمانياً

أحدها: أن الزمان الذي قد بيناه لا يجب أن يكون وجوديًّا، فلا يمتنع حينئذٍ أن يكون الباري زمانيًّا؛ إذ لم يكن الزمان موجودًا، ولا يمتنع أن يكون الزمان زمانيًّا.

الوجه الثاني: أن الموجود هو الله سبحانه

الثاني: أنه لو فرض أن ذلك موجود، فالموجود هنا هو الله

---

(١) القول الآتي للرازي من كتابه: نهاية العقول (لوحة ٢٤) ضمن الأصل الثالث من الكتاب: (حدوث الأجسام).

(٢) في النهاية: فلكون الزمان.

(٣) في النهاية: من لواحق المتغير.

(٤) في النهاية: وامتناع ذلك على الباري.

(٥) انظر: الأربعين في أصول الدين، للرازي، ص٩، حيث فصَّل ذلك.

(٦) في الأصل: ثلاثة أوجه، وهو خطأ في العد.

سبحانه وتعالى وهو متقدم على العالم بتقدم هو من صفات نفسه، وإذا قيل هو زماني وكان المراد بالزمان هنا شيئًا من صفاته، لم يكن ذلك محالاً، وليس النزاع في مجرد لفظٍ، فإنا نعقل ونتصور تصورًا بديهيًّا وجود شيء قبل شيء من غير أن يكون هناك موجود غيرهما، فهذا التقدم ـ سواء سموه زمانيًّا أو لم يسموه ـ فهو معقول.

الوجه الثالث: على فرض أن الزمان من لواحق الحركة...

الوجه الثالث: أن يقال: هب أن الزمان من لواحق الحركة؛ لكن هذه مسألة حلول الحوادث وقد ذكر الرازي أنه ليس في الأدلة العقلية ما يحيلها، وأن القول بها يلزم كل الطوائف فيجوز عند من يجوزها أن يكون ذلك الزمان من لواحق حركته هو سبحانه وتعالى[1].

الوجه الرابع: لا يحتاج أن يجعل تقدم الباري على العالم بزمان..

الوجه الرابع: أن يقال: لا يحتاج أن يجعل تقدم الباري على العالم بزمان موجود، فلا يرد علينا هذا السؤال، وأما كون الزمان زمانيًّا فهذا وارد عليهم، كما هو وارد على مخالفيهم، وليس هو من خصائص حدوث العالم، بل هو حجة عليهم في إثبات تقدم وتأخر بغير زمان موجود، ثم يقال: التسلسل يقطع أن يكون الزمان الثاني عدمًا، وبأن يكون من توابع وجود الحق كما تقدم.

---

(١) انظر: الأربعين، للرازي، ص(٨، ٩، ١٠)، ونهاية العقول، لوحة (٢٤، ٣٥) وانظر كلام المؤلف عن مسألة حلول الحوادث: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٣٥).

فظهر: أن ما نَفَوه عن الرب من التقدم بالزمان ليس فيه ما يقبل النزاع، إلا وجه واحد، وله ثلاثة أوجه لاتقبل النزاع بين العقلاء: فهو أربعة أوجه:

الأول: أن يكون متقدمًا على بعض مخلوقاته تقدمًا مقارنًا لما خلقه من الليل والنهار؛ كتقدمه على الحوادث اليومية، ولاريب أن كل تقدم يوصف به/ المخلوق على غيره، فالباري يوصف به وزيادة أحرى، وهذا من باب قياس الأولى؛ فإن التقدم على الغير من صفات الكمال كالعلو، وكل علو يثبت للمخلوق فهو به أحق، وكل تقدم يثبت للمخلوق فهو به أحق، فإذا كان الأولون متقدمين على الآخرين تقدمًا معلومًا بمقارنة ذلك الزمان، فالرب أيضًا متقدم على هؤلاء تقدمًا معلومًا بمقارنة ذلك الزمان، فهو موجود مع طلوع الشمس وغروبها، كما أن غيره موجود مع ذلك، ووجوده أكمل، فمقارنته له أكمل، وليس في ذلك ما يقتضي أنه محتاج إلى الزمان، بل قد بينَّا أن مقارنة المخلوق للزمان لا تُوجِب حاجة المخلوق إليه، فالخالق أولى أن لا يكون محتاجًا إلى الزمان، إذا كان الزمان قد قارن وجوده حين وجود الزمان.

١/٤٢٦أ

يبين هذا أن المقارنة يدل عليها لفظ «مع» وكون الله مع خلقه عمومًا أو خصوصًا، مما أجمع عليه المسلمون، ودل عليه القرآن في غير موضع، فهو مع كل شيء معية عامة أو خاصة فلماذا يمتنع أن يكون مع الزمان والمكان على الوجه الذي يليق

به، وذلك أمر واجب لا محالة؟!

الوجه الثاني: أن الزمان الذي يراد به ما يقدر فيه من وجود الليل والنهار الذي ذكرنا أن العدم يتقدم على الوجود به أمر عدمي، فلا يمتنع تقدمه بهذا الزمان، كما تقدم.

الوجه الثالث: أنه متقدم على المخلوقات بنفسه، وما هو عليه من صفاته، وإن لم يخطر بالقلب شيء آخر من وجود أو عدم يكون متقدمًا به؛ بل هو متقدم بنفسه، وإن سمي شيء من ذلك زمانًا أو دهرًا كان النزاع لفظيًا، وأما الوجه الذي فيه النزاع فإن يفعل فعلاً آخر، ويتصرف تصرفًا قائمًا بنفسه، يتوقف به ما يوصف به[1]، فهذا فيه نزاع ـ كما تقدم.

أظهر حجج الذين يقولون بقدم العالم

وهؤلاء الذين يقولون بقدم العالم عن موجبه أشهرهم هم الفلاسفة المشاءون[2] أتباع أرسطو، وهم مبدلة دين الصابئة الصحيح، وأظهر حججهم التي اعتمدوا عليها ـ وهو الذي اعتمده أفضل متأخريهم ابن سيناء[3] ونحوه من الملاحدة ـ وهو

---

(١) مايوصف به: كذا استظهرتها من الأصل، وهذا أقرب ما ظهر لي، ورسمها: يتوقف به ما يوصه به.

(٢) الفلاسفة المشاءون: هم الفلاسفة المتأخرون ـ لأن المتقدمين من الفلاسفة يسمون: أساطين الحكمة ـ والفلاسفة المشاءون هم أتباع أرسطو صاحب التعاليم، ولهم التصانيف المعروفة في الفلسفة، وذكر القفطي أن فرقة المشائين تطلع على أتباع أفلاطون، لأنه كان يعلم الناس الفلسفة وهو ماشٍ. انظر: الملل والنحل (٢/ ٦٠)، وأخبار العلماء، للقفطي، ص١٤، ودرء التعارض، للمؤلف (٦/ ٢٤٢).

(٣) ابن سيناء: هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سيناء، كان هو وأبوه من أهل =

طلب سبب التخصيص ـ وهو أنهم قالوا[1]: العقل الصريح الذي لايكذب قط يعلم أن الذات إذا كانت واحدة من جميع جهاتها ولم تفعل، ثم فعلت فعلاً فلابد من تجديد شيء لها: إما قدرة، أو علمًا، أو إرادة، أو غير ذلك، مما هو من الشروط وزوال

= دعوة الحاكم من القرامطة الباطنيين، وهو يلقب بـ: شرف الملك الفيلسوف الرئيس من كتبه الشفاء والإشارات والتنبيهات والنجاة، ولد سنة ٣٧٠ هـ وتوفي سنة ٤٢٨هـ انظر عنه: وفيات الأعيان (٢/ ١٦٠)، ولسان الميزان (٢/ ٢٩١)، والأعلام (٢/ ٢٤١)، والموسوعة العربية الميسرة، ص١٩.

(١) القول الآتي هو جزء مما يتكلم به الفلاسفة وعلماء الكلام في مسألة (دليل الأعراض وحدوث الأجسام). وهي مسألة كثر كلام المؤلف عنها بالنقل عن المتكلمين والفلاسفة في طريقتهم في إثبات الصانع مع أن السلف وأهل الإثبات يذمون الدخول فيها ويرون التورع عن عرضها.

ولقد نقل المؤلف ـ رحمه الله ـ كثيراً من كلام الرازي في هذه الطريقة إذ هو يعتمد على ما يعرضه الفلاسفة ولا سيما ابن سينا. وللمزيد انظر عرض المؤلف لمذهب الرازي وغيره فيها في كتابه: درء تعارض العقل والنقل في المواضع التالية:

الجزء الثاني، ص(١٥٦ـ٢٤٤) و(٣٤٤ـ٣٩٩).

الجزء الثالث، ص(٣ـ٣٧٢) و(٤٤١ـ٤٥٤).

الجزء الرابع، ص(٣ـ١١٥)، والجزء التاسع ص(١٩٧ـ٢٧٢).

ولمعرفة رأي المؤلف في هذه المسألة، وموقف من كفَّ عنها من علماء أهل السنة وغيرهم انظر الصفدية (١/ ٢٧٤ـ٢٧٥).

والقول الذي أورده المؤلف لم ييسر لي العثور عليه ـ مع طول بحثي عنه ـ والمسألة كبيرة وواسعة وتكلم عنها الرازي وغيره كثيراً. انظر: المطالب العالية (٤/ ١٣/ ٨٨)، والأربعين في أصول الدين، ص (١٣ـ٥٣)، ونهاية العقول لوحة (٢٢ـ٦٠). وانظر: غاية المرام، للآمدي، ص (٢٤٦ـ٢٨٣)، ونهاية الإقدام، للشهرستاني، ص (٦ـ٨٩).

الموانع. وإلا فإذا كانت كما لم تزل امتنع صدور الفعل عنها؛ لأن تخصيص بعض الأوقات بالفعل لابد له من مخصص، والقول في ذلك الحادث المتجدد، كالقول في جملة العالم، وإذا صدر الفعل عنها لم يكن صادرًا بعد أن لم يكن؛ لئلا يلزم المحال المذكور.

وبالجملة: فإما أن تكون هي علة تامة[1] للفعل أو لا تكون، فإن كانت علة تامة وجبت مقارنة الفعل لها، وإن لم تكن علة تامة فلابد من تجدد أمر يصير به علة تامة، والقول في ذلك المتجدد كالقول في العالم إن كانت علته تامة وجبت مقارنته، وإن لم تكن علة تامة فلابد من تجدد أمر، ويلزم التسلسل[2]/ ومدار هذه الحجة على وجوب مقارنة الأثر للمؤثر التام، وأنه يمتنع أن يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً. وهذه الحجة يقولون[3] بها، وقد أجاب الناس عنها بالممانعات تارة وبالمعارضات أخرى[4]، تارة يمنعونهم وجوب مقارنة الأثر

٤٢٦/ب

---

(١) العلة التامة، وتسمى المستقلة: هي تمام ما يتوقف عليه الشيء في ماهيته ووجوده، أو في وجوده فقط، أي يجب وجود المعلول عنها، بخلاف العلة الناقصة. والعلة التامة والمؤثر التام بمعنى واحد.
انظر: التعريفات للجرجاني، ص (١٥٤)، والمعجم الفلسفي، لجميل صليبا (٢/ ٩٧).

(٢) مر في أول الكتاب تعريف التسلسل ص٢٨.

(٣) في الأصل: يهولون ـ بالهاء ـ من التهويل، ورجحت أن الصواب ما أثبته كما يدل عليه سياق الكلام.

(٤) المقصود بالممانعة: امتناع السائل عن قبول ما أوجبه المعلل من غير دليل.

=

للمؤثر، إذا كان فاعلاً باختياره وقدرته، ويقولون القادر المختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، وتارة يذكرون من أسباب الترجيح أمورًا، وتارة يبدون مافي الوجود من المخصصات[1] للصفات والمقادير وغير ذلك مما لا يُحصِي تفاصيله إلا الله.

ويقولون: القول في سبب التخصيص بالزمان كالقول بالتخصيص بالحيز والصفات والمقادير والحركات، وغير ذلك من الأنواع التي اشتمل عليها العالم، وتارة يقولون هذا بعينه وارد في الحوادث اليومية؛ فإن حدوثها مشهود، وهذه الحجة واردة عليها، فما كان جوابًا عنها؛ بل التحقيق أن هذه الحجة تبطل بنفسها، فبطل قولهم بقدم العالم فإنه يقال: الحوادث إما أن يجوز صدورها عن علة قديمة تامة، أو لا يجوز. فإن جاز

بيان بطلان قول الفلاسفة بقدم العالم

= والمعارضة هي: إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم.
انظر: التعريفات، للجرجاني، ص (٢١٩-٢٣١)، والمغني في أصول الفقه، للخبازي، ص (٣١٦-٣٢٢).
وانظر: ضوابط المعرفة، لعبد الرحمن حبنكة، ص(٤٢٧، ٤٢٨)؛ حيث فصَّل كلاًّ منهما، وذكر طريقة ثالثة: وهي طريقة النقض، والمراد به: ادعاء السائل بطلان دليل المعلل مع استدلاله على دعوى البطلان.

(١) إذا أطلق التخصيص فيراد به: قصر العام على بعض منه بدليل مستقل مقترن به.
انظر: التعريفات، للجرجاني، ص٥٣. وقال الخبازي في المغني في أصول الفقه ص٢٦١: «وأما التخصيص إرادة بعض ما يتناوله اللفظ فيبقى الباقي ثابتاً بذلك النظم بعينه».
وهذه التعاريف تجعل التخصيص أمراً يختلف عن النسخ وعن الاستثناء والشرط والغاية والصفة، فإن هذه الأمور - كما ذكر الجرجاني - وإن لحقت العام لا يُسمى مخصوصاً.

صدورها عن علة تامة قديمة بطلت هذه الحجة، وأمكن أن يقال: إنه حدث عن فاعل قديم، وإن قيل: لا يجوز صدورها عن علة تامة قديمة قيل: فهذه الحوادث المشهودة لا يجوز حينئذٍ صدورها عن علة تامة قديمة فلابد من حدوث علتها التامة.

ثم القول في حدوث تلك العلة التامة كالقول في حدوث الحوادث؛ فإن كان حدوث حوادث لا أول لها ممتنعًا بطل مذهبهم، وإن كان ممكنًا جاز أن يقال حدوث العالم كان موقوفًا على حوادث لا أول لها، ولا يمكنهم أن يقولوا بامتناع حلول الحوادث؛ فهم يجوِّزون حلول الحادث بالقديم؛ بل ليس منهم [إلا من][1] يجوز قيام الحادث بواجب الوجود كما جوزه كثير من أهل الكلام، وليس لهم على ذلك دليل، ثم الحجة لا تدل على قدم الأفلاك.

وبالجملة فهم مضطرون إلى إثبات محدث أحدث هذه الحوادث، وإبطالهم حدوث الأفلاك مع هذا باطل.

أصل حجة الفلاسفة في قولهم بقدم العالم

والمقصود هنا أن أصل هذه الحجة هو القياس الفاسد، وهو تمثيل الله بغيره من الفاعلين، وجعلهم له أندادًا وأكفاءً وأمثالاً حتى يحكم عليهم بما يحكم به عليه، حتى جعلوه مولِّدًا للعالم، فجعلوا له ولدًا وشريكًا، فنفوا بهذه الحجة أن يكون خالقًا بارئًا مبدعًا للعالم، وجعلوه علة والدة تولد عنها العالم تولُّدًا قارنها

---

(١) زيادة.

به، ومدارها على أنه يمتنع منه أن يحدث شيئًا ويجدده؛ لأن ذلك تخصيص بلا مخصص، وهذا القياس والمثل الذي ضربوه لله هو كنظائره في الأمثال المتناقضة الفاسدة.

وقد بيّنا قبل أن الله لا يجوز أن يُجعَل هو وغيره سواء، لا في قياس تمثيل ولا في قياس شمول[1]؛ بل إنما يستعمل في جانبه قياس الأولى والأحرى، فما كان من باب المدح والثناء في المخلوق فهو أحق به، وما كان من باب العيب والنقص الذي يتنزه/ عنه المخلوق، فالخالق أحق بتنزيهه عنه، وهذا القياس مضمونه أنهم وصفوا الله بامتناع الفعل منه، وعجزه عنه إذا لم يكن متولدًا عنه، كما يمتنع في غيره من المتولد الموجب بذاته أن يكون محدثًا أو معيدًا لما صدر عنه، فقاسوه سبحانه وتعالى بالعاجز المضطر الذي يمتنع عليه الفعل والإحداث، وهو ضرب

١/٤٢٧أ

مناقشة المؤلف للفلاسفة المشائين

---

(١) عرف المؤلف ـ رحمه الله ـ في كثير من كتبه قياس التمثيل وقياس الشمول، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في أول الكتاب ص (٨١ ـ ٨٢).
فأما قياس التمثيل: فهو انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي لأن ذلك الحكم يلزم ذلك المشترك الكلي، ثم العلم بذلك الملزم لابد له من سبب إذا لم يكن بيناً.
وأما قياس الشمول: فهو انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول وهو المعين، فهو انتقال من خاص إلى عام، ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص.. انظر: الرد على المنطقيين ص (١١٩ـ١٢٠).
ومجموع الفتاوى (٩ـ١١٩و١٩٧)، وانظر: المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (١/ ٣٤٣).

مَثَلٍ له فيما هو نقص في المخلوق، فأوجبوا هذا النقص للخالق بالقياس عليه، والكلام على ذلك من وجوه:

الأول: وصفهم الله بامتناع الفعل عليه

أحدها[1]: أن يقال كونه يفعل[2] بعد أن لم يفعل: إما أن يكونوا علموا ذلك لعلمهم بخصوص ذات الله وامتناع ذلك عليه، كما يمتنع عليه العدم المنافي لوجوبه، أو علموه لقياس شمولي متضمن لقضية كلية، أو لقياس تمثيل.

فإن ادعوا الأول لم يصح لثلاثة أوجه:

أحدها: أنهم يقرون أنهم لم يعلموا خصوص ذات الرب.

والثاني: أن يقال: فما تلك الخاصية التي يمتنع حدوث الفعل منها، ويكون إحداثها للأمر ممتنعًا؟ ولا سبيل لهم إلى معرفة ذلك ولا ذكره.

الثالث: أن معرفة عين الشيء إنما تكون بالحواس الباطنة أو الظاهرة، وذلك يوجب أن تكون معرفة الله بديهية أو حسية، وهم لايقولون بذلك، ومن يقر بذلك يعلم أن الأمر بخلاف ما قالوه، فإن ادعوا ذلك عن قياس شمولي أو تمثيل - وهو طريقهم - فيقال: لا يصح دخوله هو وغيره تحت حكم كلي في هذا الباب، فإنه ليس في الكائنات شيء واحد، هو علة تامة لفعل؛ بل لايصدر شيء إلا عن اثنين فصاعدًا، وإذا لم يكن في الموجودات علة تامة، ولم يكن غيره مؤثرًا تامًّا لم يمكن أن

---

(١) الوجه الثاني سيأتي فيما بعد ص(٢٣٨).

(٢) في الأصل: لا يفعل، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

يقال: المؤثر التام يجب أن يقارنه الأثر، أو يمتنع تخلف الأثر عنه؛ إذ ليس في الكائنات ما هو وحده مؤثر تام البتة، وهذا مشهود محسوس في جميع المؤثرات، سواء كان بالإرادة والاختيار كالحيوانات أو كان بالطبع كالجامدات، فليس فيها ما يكون وحده مؤثرًا؛ بل النار ونحوها لا تحرق إلا مع سبب آخر وهو المحل القابل للإحراق، والإنسان لا يفعل بإرادته وقدرته إلا بأسباب خارجة عن قدرته، وأيضًا فذلك الغير ـ الذي يدخل تحت القضية الكلية[1] ـ إما أن يكون حيًّا له مشيئة، أو يكون غير حي ليس له إلا الطبع، وعلى التقديرين: فهذه الأمور تصدر عنها الأفعال بعد أن لم تكن صادرة كما هو مشهود في جميع الفاعلين؛ لكن المنازع يقول: «إنها لا تحدث فعلاً حتى يتغير، والتغير على الرب محال[2]».

يقال له: هذا إنما يصلح أن يقال: لو كان غيرك هو المحتج بالقياس على هذه الأمور فتفرق أنت.

والمقصود هنا: أنك أنت، لا يمكنك أن تذكر قضية كلية تعم شيئين فصاعدًا على امتناع صدور الفعل عن الذات بعد أن

---

(١) في الأصل: الذي يدخل هو فهو تحت القضية الكلية، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) لعل المقصود بالمنازعين من ينكرون صفات الأفعال، ويقولون إنها حلول حوادث كالرازي وغيره. وراجع ما كتبه ابن القيم في كتابه: الصواعق المرسلة (٤/ ١٤٢٥ـ١٤٢٩) عن هؤلاء، وبيان الأصل الذي بنوا عليه ذلك، وما لزمهم من لوازم فاسدة.

لم يكن صادرًا عنها، وإن لم يكن/ لك على ذلك قياس شمول، فقياس التمثيل أبعد وأبعد. ٤٢٧/ب

فتبين أن حكمه بأن واجب الوجود لايحدث شيئًا، قول بلا علم أصلاً؛ لا هو معلوم بنفسه ولا بحجة، ومنشأ ضلالة هؤلاء المشركين الصابئين[1] والمجوس المشركين[2] وغيرهم من أصناف المشركين هو القياس الفاسد الذي مضمونه التسوية بين الله وبين غيره، وأن يجعل غير الله له عدلاً وندًّا ومثلاً وكفوًا؛ فتارة يعدلونه بما وجوده مما له فعل بمشيئته فيه، وتارة يعدلونه بما وجوده مما له فعل بقوة فيه بلا حياة، وهؤلاء من أجدر الناس أن يقولوا: ﴿ تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۝ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ ﴾ [الشعراء: ٩٧، ٩٨].

---

(١) الصابئون أو الصابئة: هم طائفة من المشركين يقولون إن مدبر العالم وخالقه هو الكواكب السبعة والنجوم، فهم عبدة الكواكب، وذكر أنهم على دين صابئ بن شيث بن آدم، ولما بعث إبراهيم عليه السلام كان الناس على دين الصابئة، والصابئة الذين يقصدهم المؤلف هم المشركون عبدة الكواكب، وربما صنَّف كثيراً من الفلاسفة بأنهم من الصابئة، وهؤلاء بخلاف الصابئة الحنفاء الذين أثنى الله عليهم؛ لأنهم كانوا يدينون بالتوراة قبل تحريفها وتبديلها.
راجع للمؤلف: الرد على المنطقيين، ص (٢٨٧ـ٢٨٩)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للرازي، ص٩٠، والملل والنحل، للشهرستاني (٢/ ٩٥ـ١٤١).

(٢) المجوس: هم عبدة النار لاعتقادهم أنها أعظم شيء في الدنيا ويسجدون للشمس.
انظر في تفصيل مذهبهم: الرد على الرافضة، لابن حامد المقدسي، ص١٣٤، والملل والنحل، للشهرستاني (٢/ ٧٣)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للرازي، ص٨٦، ٨٧.

ولهذا كان من أصول أهل السنة أنه لاخالق إلا الله، ولا فاعل مستقل بالفعل ولا مؤثر تامًا غيره، وذلك أن كل ما يقدر غيره مما له فعل وتأثير ففعلُه موقوف على شروط من غيره يكون شريكًا وممنوع بمعارضات من غيره، وله كفو يفعل كفعله، وله شريك وله ندّ وله كفو.

ولهذا بين سبحانه وتعالى اختصاصه بعدم الشريك والمعاون، وعدم الند المعارض، وعدم الكفو المماثل، كما في قوله تعالى: ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ [فاطر: ٢] فأخبر أنه لا مانع ولا معارض لما يفتحه من رحمته، وأخبر أن ما يمسكه فلا يرسله، ولا يعطيه أحد غيره، وهذا كما كان النبي ﷺ يقول في الصلاة في رفعه من الركوع وبعد السلام: «**اللهم لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجد منك الجد**»[1]، وليس في الوجود من يعطي شيئًا إلا وله مانع غيره، ولا يمنع شيئًا إلا وله معطٍ غيره

---

(١) الحديث رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري وابن عباس بلفظين بينهما اختلاف يسير، وأول الحديث من رواية أبي سعيد «كان رسول الله ﷺ إذا رفع رأسه من الركوع قال: «**ربنا لك الحمد ملء السموات والأرض، وملء ما شئت من شيء بعد، أهل الثناء والمجد، أحق ما قال العبد، وكلنا لك عبد، اللهم لا مانع لما أعطيت.**» الحديث.

وروى النسائي الروايتين في الافتتاح باب ما يقول في قيامه ذلك (٢/١٩٨، ١٩٩).

وروى أبو داود حديث أبي سعيد في كتاب الصلاة باب مايقول إذا رفع رأسه من الركوع (١/ ٢١٥ـ٢١٦).

[فهو][1] في إعطائه غير مستقل؛ بل لابد له من شريك ومعاون، وهذا [لأنه][2] ليس في المخلوقات ما هو مؤثر تام، فلا شيء يؤثر وحده، ولا شيء إذا أثَّر يكون الأثر واجبًا معه مطلقًا؛ بل قد يكون له من المعارضات ما يمنع أثره.

ومن أظهر ما يسمى مؤثرًا الشمسُ في الإشراق والتسخين، وهي لا تشرق إلا مع شيء آخر يقابلها، يتعلق شعاعها عليه، فيكون الضوء والشعاع حادثًا بسببين: بسببها، وبسبب الجسم المقابل لها، الذي يحل به الشعاع، ثم إن موانع الضوء والشعاع من السحاب[3] وغيره موجودة مشهودة، وكذلك تسخينها مشروط بالمحل الذي تقوم به السخونة، وموانع السخونة موجودة مشهودة، ومع كون فعلها موقوفًا على شريك لها، ولها مانع يمنعها؛ بل أسباب غيرها؛ فإن السخونة عن الشعاع فإنها[4] تكون عن النار، وتكون عن الحركة، وكذلك الإشراق يكون عن النار، والقول في تسخين النار وإشراقها، وتسخين الحركة كذلك فإنه لابد من سبب آخر كالجسم الحامل للسخونة، وثم موانع تمنع وجود السخونة فلا تكون بالأسباب المخلوقة من رحمة، فله ممسك أيضًا من الأسباب المخلوقة، وما يكون بها من

---

(١) فهو: زيادة.

(٢) لأنه: زيادة.

(٣) في الأصل: من الحساب، ورجحت أن الصواب ما أثبته ، وبه يستقيم المعنى.

(٤) فإنها: هذه الكلمة لعلها زائدة فالمعنى يتم بدونها.

إمساك بغيرها يكون به[1] إرسال ما أمسكه الله.

والله سبحانه هو وحده الذي ما يفتحه للناس من رحمة فلا ممسك لها، وما يمسك فلا مرسل له من بعده/ ولهذا قال بعد ذلك: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡۚ هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [فاطر: ٣] وقال تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ﴾ [الأنعام: ١٠٠]، وكذلك قوله: ﴿قُلۡ أَفَرَءَيۡتُم مَّا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنۡ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلۡ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوۡ أَرَادَنِي بِرَحۡمَةٍ هَلۡ هُنَّ مُمۡسِكَٰتُ رَحۡمَتِهِۦۚ قُلۡ حَسۡبِيَ ٱللَّهُۖ عَلَيۡهِ يَتَوَكَّلُ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ ٣٨﴾ [الزمر: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن يَمۡسَسۡكَ ٱللَّهُ بِضُرّٖ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَۖ وَإِن يُرِدۡكَ بِخَيۡرٖ فَلَا رَآدَّ لِفَضۡلِهِۦۚ﴾ [يونس: ١٠٧]. بين سبحانه أنه لايكون[2] غير الله معارضًا ومانعًا لما يشاؤه الله من منفعة أو مضرة؛ إذ كل ما يقدر من سبب لنفع أو ضُرّ فله مانع ومعارض، فما من سبب مقتضٍ في الوجود، إلا وله مانع معارض. وما كان كذلك لم يكن علة تامة ولا مؤثرًا تامًّا إلا بمشيئة الله تعالى، فإنه ما [شاء][3] الله كان، والله تعالى لا معارض لحكمه ولا مانع له، فلا يكشف ما ينزله من الشدة إلا هو، ولا يرد ما ينزله من الرحمة أحد غيره.

وأيضًا: ما من سبب إلا وله كفو يكون عنه بدلاً وعوضًا،

(١) لعلها: تكون بها؛ أي الأسباب المخلوقة.

(٢) في الأصل: أن يكون، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٣) زيادة.

فإذا انتفى أمكن حصول الأثر بكفوه، والله تعالى ما لم يشأ لم يكن، وظهورها في الأسباب الخاصة مثل عطاء الآدميين ومنعهم وضرهم ونفعهم من الملوك وغيرهم واضح جدًّا، فإنه ـ مع أن قلوبهم بيد الله ـ هو الذي يقلبها كيف يشاء، وأن اختيارهم وقدرهم التي تكون بها أفعالهم كثيرة التحول والتغير، فإن أحدهم لايستقلّ وحده بفعل شيء قط، بل لابد من أسباب أخر خارجة عن قدرته يكون الأمر بالمجموع، ثم إن مع وجود تلك الأسباب منه، ومن غيره، يكون لها[1] معارض وعوائق ومعارضات، ثم إن مع وجود تلك الأسباب وانتفاء موانعها قد استُغْنِي عنها بكفوها ونظيرها، ويحصل المقصود من غيرها مثل ما يحصل منها، وكل سبب لايكون له[2]. . . كالرسول المرسل الذي هو خاتم الرسل الذي لايمكن العباد أن يستغنوا عما جاء به من البينات والهدى، فإنه نفسه معترف بأنه عبدالله ورسوله، وأن الله هو الذي أعطاه هذا، وكذلك الشمس وما يكون بها من نهار وبعدمها من ليل، فإنه لايدَّعي أحد قط إضافتها إلى غير الله، ولهذا قال الخليل عليه السلام: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨] وقال تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ۝٧١ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ

---

(١) في الأصل: فلها، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) هكذا في الأصل، ولعل في الكلام نقصاً وتقديره: وكل سبب لايكون له كفو ليس له بدل وعوض كالرسول. . . إلخ ويفهم ذلك مما سبق.

سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ مَنْ إِلَـٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ ۖ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٧٢﴾ وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [القصص: ٧١ ـ ٧٣].

الوجه الثاني: اعتمادهم على أنه لا يحدث شيئاً حتى يحدث فيه شيء

الوجه الثاني[١]: أنهم اعتمدوا على أنه لا يحدث شيئًا حتى يحدث أمر من الأمور فلا يحدث. . .[٢] سواه حتى يحدث فيه شيء أو يتغير.

وهذا المقام للناس فيه نزاع مشهور بين الأولين والآخرين، فطوائف كثيرة من متكلمي المعتزلة والأشعرية والفقهاء وأهل الحديث والصوفية وغيرهم منعوهم هذا، وقالوا: هل يحدث عنه شيء بعد أن لم يحدث من غير حدوث شيء في نفسه، وطوائف كثيرة من المتكلمين/ من الشيعة والمرجئة والكرامية[٣] وأهل

٤٢٨/ب

---

(١) الوجه الأول سبق ص٢٣١.

(٢) بعد كلمة فلا يحدث كلمة غير واضحة، ولعلها: شيئاً، أي: فلا يحدث شيئاً سواه. حسب ما ظهر لي.

(٣) سيأتي التعريف بالشيعة (الرافضة) في أواخر الكتاب عندما ينقل المؤلف بعض مذاهبهم، ص٣٩١.

وأما المرجئة: فيطلق الإرجاء على نوعين: الأول: التأخير، والثاني: إعطاء الرجاء. فيطلق على المرجئة المعنى الأول، لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والقصد، ويطلق عليهم المعنى الثاني، لأنهم كانوا يقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة: ويطلق المرجئة على معنى تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة فلا يُقضى عليه بحكم في الدنيا. وهناك معنى رابع يطلق على المرجئة وهو إرجاء بمعنى تأخير علي رضي الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة.

والمرجئة ثلاثة أصناف: صنف قالوا بالإرجاء في الإيمان والقدر على مذهب =

الحديث والفقهاء والصوفية سلموا ذلك ونحن ننزل إلى[1] التسليم فنقول: هب أنه يمتنع أن يحدث شيئًا حتى يحدث فيه شيء، فأنتم لم تقيموا حجة على امتناع أن يحدث فيه شيء إلا أن قلتم القول في هذا الحادث كالقول في العوالم، وهذا الحادث لا يحدث إن لم يحدث سبب يقتضي حدوثه، فنقول: هب أن الأمر كذلك، فَلِمَ قلتم إنه لايحدث لنفسه عملاً وحركة يحدث به ذلك المفعول؟

وهذا قول طوائف من أهل الكلام والفقه وجمهور أهل الحديث والتصوف وغيرهم، وهو قول طوائف من الأوائل

= القدرية كغيلان الدمشقي، وصنف قالوا بالإرجاء في الإيمان وبالجبر في الأعمال على مذهب جهم،منهم. فرقة اليونسية والمريسية وغيرهما، وصنف ثالث خارجون عن القدرية والجبرية وهم المرجئة الخالصة ويقال إنهم مرجئة أهل السنة منهم الحسن بن محمد بن علي.

انظر: الملل والنحل (١/ ١٨٦ـ١٩٥)، والفرق بين الفرق، وص(٢٠٢ـ٢٠٧)، والتنبيه والرد على أهل الأهواء، للملطي، ص(١٤١ـ١٤٨).

وأما الكرامية: فهم أتباع محمد بن كرام ـ ستأتي ترجمته ـ وجملة الكرامية ثلاث فرق: مجسمة حقائقية، وطرقية، وإسحاقية. ومما اتفقت عليه أن الله مستوٍ على العرش مماسّ له من الصفحة العليا، وأنه مما يجوز عليه الحركة والانتقال والنزول، وقالوا بحلول الحوادث بذات الله تعالى، وزعموا أنه إنما يقدر على الحوادث التي أحدثها داخل ذاته دون الخارجة عن ذاته... إلى آخر مقالتهم في التجسيم والتشبيه. انظر في تفصيل مذهبهم: الفرق بين الفرق، ص(٢١٥ـ٢٢٥)، والملل والنحل (١/ ١٤٤ـ١٥٤)، والتبصير في الدين، للإسفرايني، ص(٩٩ـ١٠٤).

(١) في الأصل: عن، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

والأواخر حتى قال أوحدهم في زمانه أبو البركات صاحب المعتبر[1]: إلـٰهية الباري لِمَ لا تتم إلا مع هذا القول؟ وقد قال الرازي: إن هذا يلزم جميع الطوائف القول به، وأنه ليس في الأدلة العقلية ما ينفيه؛ وليس المقصود هنا تقريره[2]؛ لكن يقال: وأنتم لم تذكروا حجة إلا قولكم، والقول في الحادث في ذاته كالقول في العالم الذي لابد لحدوثه من سبب، والأمر كذلك؛ لكن لم تذكروا حجة على امتناع حدوث هذا الحادث إلا مجرد الدعوى الأولى، وهو أنه يمتنع أن يصدر عنه شيء بعد أن لم يكن صادرًا، وهذا هو نفس المذهب؛ فالاحتجاج به مصادرة على المطلوب[3]؛ لكن يحتجون بأن ذلك يفضي إلى التسلسل؛

---

(١) أبو البركات هو: هبة الله بن علي بن ملكا البلدي، البغدادي، الطبيب الفيلسوف، كان يهوديًا ثم أسلم، توفي ببغداد سنة ٥٧٠هـ، له كتاب: المعتبر في الحكمة. انظر: أخبار العلماء، للقفطي، ص٢٢٤، وهدية العارفين، لإسماعيل البغدادي (٢/ ٥٠٥ـ٥٠٦).

(٢) استطرد المؤلف في مسألة (قيام الأفعال الاختيارية) واختلاف العلماء فيها إثباتاً ونفياً في كتابه: درء تعارض العقل والنقل، ج٢ (من أول الجزء حتى ص٢٤٤) وانظر إلى إشارة المؤلف لقول الرازي ص٢٠، وانظر ما أورده عن صاحب المعتبر في هذه المسألة في ص١٦٤ـ١٧٢، والرازي في كتاب الأربعين ص١١٩ (تحت المسألة العاشرة) في بيان أنه تعالى يمتنع أن يكون محلاً للحوادث، أورد قول صاحب المعتبر بعبارة قريبة مما أورده المؤلف هنا حيث زعم أنه لايتصور الاعتراف بكونه تعالى إلهاً لهذا العالم إلا مع هذا المذهب: (انظر لفظه هناك). ثم قال الرازي ـ كما نسب عنه المؤلف: «فإذا حصل الوقوف على هذا التفصيل ظهر أن هذا المذهب قال به أكثر فرق العقلاء وإن كانوا ينكرونه باللسان».

(٣) المصادرة على المطلوب: قال الآمدي في كتابه: المبين في شرح ألفاظ =

ولكن التسلسل في هذا ليس ممتنعًا عندكم، فإنكم تقولون ما هو أبلغ من ذلك في الفلك.

ومَن تدبَّر هذا علم أن القوم لم يذكروا على ذلك حجة أصلاً، إلا مجرد المطالبة بقولهم: لِمَ فعل بعد أن لم يفعل؟ والمطالبة بالدليل ليست دليلاً على عدم المدلول، فإذا لم تعلموا لِمَ أحدث؟ لم يكن هذا دليلاً على امتناع الإحداث. فظهر أنهم لم يعلموا نفي الإحداث، وفرق بين العلم بامتناع الشيء أو عدمه، وبين المطالبة بدليلي جوازه أو علة وقوعه.

وهذا التحقيق يبين أن القوم كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام: ١١٢].

ومن فَهِم هذين الوجهين فهم الجواب عما يصفون به هذا القياس من الصور المختلفة؛ فإن المادة واحدة كقول بعضهم[(١)]: «ما لأجله يكون المحدث محدثًا: إما أن يكون

= الحكماء والمتكلمين، ص٧٦: «وأما المصادرة على المطلوب فعبارة عن أخذ المطلوب مقدمة في بيان نفسه، وذلك مع تبديل اللفظ بما يرادفه». فتكون النتيجة جزء القياس، أو يلزم النتيجة من جزء القياس. وانظر: التعريفات، للجرجاني، ص ٢١٦، وفي المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (٢/ ٣٨٢): «المصادرة على المطلوب مغالطة تجعل المطلوب جزءاً من مقدمات البرهان المراد به إنتاجه».

(١) هذا القول من كلام الرازي في كتابه: الأربعين في أصول الدين، ص٤١، ٤٢، ضمن: (المسألة الأولى: في حدوث العالم). البرهان الخامس: في حدوث الأجسام. واللفظ بالمعنى، وانظر ص٣٧ من نفس الكتاب. وانظر أيضاً: نهاية =

حاصلاً بتمامه في الأزل أو لايكون؛ فإن لم يكن لم يحصل إلا لمؤثِّر، والكلام فيه كالكلام في الأول، فتسلسل، وهو محال. وإن كان حاصلاً فمن المعلوم بالضرورة أن المؤثر إذا حصل مع جميع الأمور التي باعتبارها تتم مؤثريته، فإنه يستحيل [تخلف][1] الأثر عنه، فإذًا يستحيل تخلف العالم عن الباري»[2].

وكذلك أنه يمكن الجواب عن القسمين بهذين الوجهين:

أما الأول: فيقال: لا نسلِّم أن المؤثر إذا لم يكن حاصلاً بتمامه في الأزل يلزم التسلسل، لأن المراد بالمعين هنا المؤثر في المخلوقات وهذا قد يكون حاصلاً بتمامه؛ ولكن نفس التأثير الذي يقال إنه قام به من التخليق والكلام والإرادة لم يكن حاصلاً، أو وجود شرط/ وانتفاء مانع ليس بحاصل؛ فإن هذا كله من تمام المؤثر كان المراد بالمؤثر عنده مجموع الأمور التي إذا وجدت وجد المفعول وهي الأمور التي يجب [أن][3] يقارنها المفعول، وتكون واجباتها، فإذا لم تحصل هذه الأمور لم يكن المؤثر حاصلاً؛ لكن يقال: هذه الأمور إذا لم تكن جميعها حاصلة؛ بل فات بعضها، لم يكن المؤثر الأول حتى يلزم

١/٤٢٩

= العقول (لوحة ٣٢) ضمن كلامه عن الشبهة الخامسة.

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) إلى هنا ينتهى كلام الرازي.

(٣) زيادة.

التسلسل؛ بل يكون هذا المؤثر الثاني هو المؤثر في ذلك الشرط أو زوال ذلك المانع، وليس المؤثر في العالم المؤثر في بعض الأسباب التي يجب العالم عندها سواء قيل هو التخليق أو الكلام أو الإرادة أو غير ذلك.

فإن قيل المؤثر في ذلك التتمة الذي هو الموجب الذي يجب عنده وجود الأثر إما أن يكون حاصلاً بتمامه في الأزل أو لا يكون، كان المختار أنه لم يكن حاصلاً في الأزل، وهنا جوابان:

أحدهما: أن يقال: لا نسلِّم أن وجود مفعول يتوقف على هذا المؤثر؛ بل يقال: ليس في الوجود المعروف مؤثر يجب عنده وجود الأثر وجوبًا يمتنع زواله حتى يقال، فإن لم يكن لم يحصل الأثر، ولاموجب الحوادث إلا مشيئة الله تعالى، ومشيئته ليس لها نظير حتى يقاس بها، والله ليس كمثله شيء.

والثاني: أن يقال: حصوله بعد ذلك يكون لوجود شرطه أو انتفاء مانعه، وهذا التسلسل في الشروط وانتفاء الموانع ليس ممتنعًا عند المنازع؛ وإنما الممتنع التسلسل في العلل التامة، التي كلُّ علة تُوجِب الأخرى، والأمر هنا ليس كذلك؛ بل يكون حدوث هذا الشرط موقوفًا على شرط آخر، ليس علة له، ويجوز تعاقب الشروط؛ ودليل ذلك أن الحوادث اليومية موجودة، والعالم مملوء من الحوادث، فالموجب التام لكل حادث إما أن يكون حاصلاً في الأزل أو لايكون، ويعود التقسيم.

وغاية ما قاله هؤلاء أن هذه الحوادث تتبع حركة الفلك المتعاقبة، وليس الغرض الكلام في هذا الجواب[1]، ليس المقصود أنهم إذا اشترطوا شروطًا ولم يكن ذلك من التسلسل الممتنع، فهنا أولى.

الوجه الثاني[2]: أن يقال: وإن كان المؤثر بتمامه حاصلاً في الأزل؛ لكن لِمَ قلتم: إنه يستحيل تخلف الأثر عنه؟.

قوله[3]: «من المعلوم بالضرورة أن المؤثر إذا حصل مع جميع الأمور التي باعتبارها تتم مؤثريته؛ فإنه يستحيل تخلف الأثر عنه».

يقال: هذه قضية كلية؛ مضمونها أن كل مؤثر تام، فإنه يستحيل تخلف الأثر عنه، والقضية الكلية لابد لها من أفراد غير مورد النزاع، الذي يراد الاستدلال عليه بها.

ومعلوم أن الوجود كله ليس فيه مؤثر تام غير الله أصلاً؛ بل لا يصدر عن شيء واحد من المخلوقات أثر أصلاً، ولا يصدر إلا عن شيئين فصاعدًا، وليس من المخلوقات ما يقال إنه مؤثر، إلا

---

(١) تكلم المؤلف رحمه الله عن هذه القضية المهمة، ونقل عن بعض المتكلمين كابن رشد والرازي والآمدي وغيرهم وناقش أقوالهم، وذلك في معظم الجزء التاسع من ص (٧١-٤٠٢) في كتابه: درء التعارض.

(٢) الوجه الأول سبق قبل صفحتين ص٢٤٢ في جوابه عن مسألة حصول الأثر، فيكون هذا دخل في الوجه الثاني في جواب المؤلف عن المحدث في أكثر من وجه (فحصل التداخل).

(٣) سبق الإحالة إلى ذلك قريباً (وهو من قول الرازي).

ويمكن تخلُّف أثره عنه، سواء في ذلك المؤثرات الاختيارية والطبيعية، فإذا لم نشهد في العالم مؤثرًا يجب وجوبًا عقليًّا أن يقترن به الأثر المنفصل عنه، فكيف يعلم أن المؤثر التام يجب اقتران الأثر/ به فضلاً عن أن يكون ذلك معلومًا بالضرورة، وهو حكم لانظير له، ومورد النزاع غير معلوم.

٤٢٩/ب

فإن قال: أريد بالمؤثر التام ما يجب عند وجود الأثر كان التقدير المؤثر الذي لا يتخلَّف عنه أثره، إما أن يكون حاصلاً في الأزل أو لايكون.

والجواب أن هذا ليس بحاصل في الأزل ولا في الموجودات المشهودة مؤثر لايتخلف عنه أثره وتحرير هذا الوجه أن جميع ما يفرض من المؤثرات المشهودة، يمكن وجودها عقلاً مع عدم أثرها، وليس في العالم مؤثر واحد يوجب أثرًا أصلاً؛ وإنما التأثير عقب شيئين كما تقدم بيانه، ووجود تلك الأسباب بدون ذلك الأثر ممكن، فإذا لم يحكم العقل حكمًا قاطعًا بأن ما يعرفه من المؤثرات يوجب الآثار وجوبًا يمتنع فكاكه لم يكن له سبيل إلى أن يحكم بوجوب مقارنة الأثر للمؤثر: الوجوب العقلي أصلاً، ويعود الأمر إلى أن يقال: فإذا صدر عنه الأثر تارة، ولم يصدر أخرى كان تخصيصًا بغير مخصص. وهذا هو الذي قدمنا الكلام عليه فقلنا إنهم أثبتوه في حق الله بالقياس على خلقه مع وجود الفارق، ويمكن تلخيص هذا الجواب بأن يقال في:

الوجه الثالث: قوله: «ما لأجله يكون المحدث محدثاً»

الوجه الثالث: قولك: «ما لأجله يكون المحدث محدثًا: إما أن يكون أزليًّا أو لايكون» ما تعني به؟ أتعني به ما يجب وجود الأثر عنده؟ أم تعني به ما لأجله يجوز أن يكون فاعلاً مثل قدرته وغيرها من صفاته؟ فإن قال: أعني الأول. قيل: ليس ذاك بأزلي، ولا نسلم بأنه محتاج إلى حصوله في كون المحدث محدثًا، وإن سلَّمنا أنه لابد منه، فلا نسلم لزوم التسلسل وإن أريد به الثاني فهو أولى؛ ولكن ليس ذلك بموجب لوجود الأثر عنده.

الوجه الرابع: أن هذه الحجة مدارها أنه إذا كان مؤثراً...

الوجه الرابع: أن هذه الحجة مدارها أنه إذا كان مؤثرًا تامًّا وجب وجود الأثر مقارنًا له، وإذا لم يكن مؤثرًا تامًّا امتنع وجود الأثر عنه إذا لم يكن تامًّا، وامتنع أن يتم المؤثر بعد ذلك؛ لأنه يستلزم التسلسل، وحينئذٍ فيلزم امتناع إحداثه بعد أن لم يكن محدثًا، فلابد في هذه الجهة من تقدير هذه المقدمات، ومطلوبهم ثبوت القسم الأول، وهو أنه مؤثر تام فيجب مقارنة الأثر له، ويمتنع تخلف الأثر عنه، أو أن يفعل شيئًا بعد أن لم يكن فعله، والمؤثر التام هو العلة وهو المولِّد، وقد يقولون: إن ذلك لا ينافي كونه مختارًا؛ إذ اختياره للشيء المعين من لوازم ذاته، ولو لم يكن مؤثرًا تامًّا امتنع منه الفعل، سواء قيل إنه تم أو لم يقل إنه تم، وإذا كان كذلك فالعلمُ بهذه المقدمات في حق الله لا سبيل لهم إليه، إلا بمجرد القياس الذي لا يصح؛ فإن واجب الوجود لا ندَّ له ولا عدل له ولا مثل له، حتى يقال إنه

وجب وجود الأثر مقارناً له وهي تحتاج إلى مقدمات

بمنزلة ذلك المؤثر التام، والمنع متوجه على هذه المقدمات الثلاث، فَلِمَ قلتم: إنه إذا/ كان كاملاً في نفسه قادرًا على الفعل بحيث لايعجز عنه إذا أراده أنه يجب صدور الفعل عنه؟ غايتكم في هذا أن تمثّلوا الله ببعض مخلوقاته، وتقيسوا عجزه ونقصه على عجز هذه المخلوقات ونقصها.

٤٣٠/أ

وقد أجابهم من أجابهم من المتكلمين كالرازي وغيره بجواب بنوه أيضًا على القياس الفاسد. فقالوا لهم: قولكم: جميع جهات مؤثِّرية الباري في العالم لابد وأن تكون حاصلة في الأزل، ويلزم من ذلك امتناع تخلف العالم عنه[١]، قلنا: هذا إنما يلزم إذا كان موجبًا بالذات، أما إذا كان قادرًا فلا[٢]، وقال هؤلاء قولاً كليًا: إن القادر لا يتوقَّف ترجيحه لأحد المثلين على الآخر على مرجح لوجهين:

أحدهما: أن الواحد من الناس إذا استوى في حقه إرادة الفعلين كالهارب إذا عَنَّ له طريقان متساويان في حقه، والجايع إذا قدم له رغيفان متساويان في حقه، فإنه يرجح أحدهما لا لمرجِّح.

الثاني: أن القادر إنما يفعل أحد المقدورين دون الآخر

---

(١) المطالب العالية (٤/ ٤٥، ٤٨، ٦١)، والأربعين في أصول الدين، ص (٤١، ٤٢، ٤٤).

(٢) المطالب العالية (٢/ ٣٢٠) وفي (٤/ ٣٢٣ وما بعدها) مبحث تقرير أن إله العالم فاعل بالاختيار لاموجب بالذات، الأربعين ص(٤٤).

لإرادته له[١]، والإرادة بنفسها مرجحة لأحد المقدورين وذلك صفة نفسية لها[٢] لا يجوز تعليلها بأمرٍ خارجٍ عنها، وهذه خاصية الإرادة، كما أن خاصية القدرة [كونها][٣] بحيث يتمكن بها من الفعل، وخاصية العلم كونه بحيث يعلم به، فكذلك خاصية الإرادة كونها بحيث يخصص بها مقدور على مقدور، ومنهم من قال: ترجيح القادر بإرادته لابد له من ترجيح، ومنهم من ذكر الترجيح بالعلم، ومنهم من [ذكر][٤] الترجيح بما في الفعل من الإحسان، ومنهم من ذكر الترجيح بالقدرة، وهو أنه كان ممتنعًا[٥].

والمقصود هنا الكلامُ على من سلَّم ما ذكروه في المرجح الموجب بالذات، ومنعه في القادر المختار، فالصواب هو الفرق بين الله وبين غيره، لا الفرق بين الموجب بالذات والفاعل بالاختيار، فيقال لهم: ما ذكروه ممتنع في حق الله تعالى بكل وجه، وليس في الوجود شيء موجب بذاته تجب مقارنة موجبه

---

(١) المطالب العالية (٤/ ٧٥).

(٢) انظر: المباحث المشرقية، للرازي أيضاً (١/ ٦٠٤)، وقال معللاً: «والصفة النفسية لاتعلل كما لايعلل كون العلم علماً والقدرة قدرة».

(٣) زيادة.

(٤) زيادة.

(٥) أطال الرازي في ذكر هذه الأوجه مع أمثلتها. انظر: المطالب العالية (٤/ ٤٩، ٦١ـ٧٩)، وص(١٠٦ـ١٢٤)، والأربعين، ص(٤٦ـ٤٩). وأطال ـ في المطالب ـ بذكر الدلائل المستنبطة من صفة القدرة ومن صفة الإرادة، ومن صفة الإحسان، ومن صفة العلم وغيرها انظر(٤/ ٩٩ـ١٦٦).

له أصلاً؛ بل جميع الكائنات إنما هي أسباب لايوجد الأثر عنها إلا بسبب آخر؛ فإما أن يكون علمنا في الموجودات سببًا، هو موجب بذاته، وهو علة تامة مولد بنفسه، فهذا خلاف ما الوجود عليه فما من أثر يصدر إلا عن اشتراك بسببين فأكثر(١)؛ ومع هذا فيمكن تخلفه عنهما [وإذا](٢) وجد هذا في جميع ما يقال إنه مؤثر من المؤثر باختياره وقدرته وبطبعه وقوته، فليس فيها شيء يستقل بأثر وحده، فضلاً عن أن يقال إنه موجب له بذاته، والأثر الحاصل عند اجتماع أسباب كالحريق الحاصل عند وجود النار وجسم يلاقيه، والشعاع الحاصل عند وجود الشمس وجسم يقابله ليس بواجب أيضًا فقد يمكن أن يكون ذلك ولا يكون إشراق ولا إحراق، فإذا كان ليس في الوجود من يفعل بذاته أثرًا فضلاً عن أن يقال إنه موجب، وإنما الأثر يصدر عن شيئين كصدور الولد عن الوالدين، والنتيجة عن المقدمتين وهو مع

---

(١) الأثر هو: نتيجة الشيء، أي ما يحصل من الشيء، وجمع الأثر آثار وهي اللوازم المعللة بالشيء، ويطلق الأثر على الشيء المتحقق بالفعل باعتباره حادثاً عن غيره.
فالأثر نتيجة للمؤثر، والمعلول نتيجة للعلة، وكل شيء وجد منه بالفعل شيء آخر غيره فهو علة لذلك الشيء وذلك الشيء معلول له، فوجود العلة يوجب وجود المعلول، ورفعها يوجب رفعه، فلا يعقل أحدهما إلا بالقياس إلى الآخر، ولكن قد توجد العلة دون وجود المعلول لمانع، أما وجود المعلول دون العلة فهو محال، وكذلك الأثر دون مؤثره. انظر: المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (١/ ٣٧) و(٢/ ٣٩٦، ٣٩٧).

(٢) زيادة.

ذلك ليس بواجب، كيف يسلّم لهم أن الموجب بالذات لايتخلف عنه الأثر، وهو أمر لاحقيقة له؟

٤٣٠/ب وبهذا يتبين أن القوم أشركوا بالله وعدلوا به/ وضربوا له مثل السوء، كما فعل إخوانهم الذين جعلوه يولِّد البنات، وهم لايرضون بتوليدهن، وجعلوا مملوكه شريكه، وهم لايرضون بمشاركة المملوك؛ وذلك أن هؤلاء جعلوا الأثر لازمًا[١] له، لايمكنه دفعه بوجه من الوجوه، قياسًا على ما هو موجب بذاته من العلل، وهم مع ذلك لم يجدوا في العلل ما يكون معلوله لازمًا، لايمكنه دفعه بوجه من الوجوه، فوصفوا الله بما ينزهون عنه المخلوقات، ووصفوه من التولد والعجز بما لا يصفون به المصنوعات.

ولهذا كان مذهب أهل السنة والجماعة أنه ليس في الموجود مؤثر تام إلا الله تعالى، فلا رب غيره، ولا إله سواه، ولهذا قال من قال من متكلمة أهل الإثبات كالأشعري: «إن أخص وصف الله هو القدرة على الاختراع[٢]» ولا ريب أن هذا من أخص أوصاف الله، وإن لم يكن هو وحده الأخص؛ لكن الأشعري حرر القول في هذا الأصل تحريرًا باين به سائر أهل الضلال من

---

(١) في الأصل: لازمناً، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) أورد الشهرستاني عن أبي الحسن مقالته هذه في الملل والنحل (١/ ١٠٠) فقال: «قال أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: إذا كان الخالق على الحقيقة هو الباري تعالى لايشاركه في الخلق غيره فأخص وصفه تعالى هو القدرة على الاختراع. قال: وهذا هو تفسير اسمه تعالى الله».

أهل القبلة، وكان انتصاره لهذا الأصل من أحسن، أو أحسن ما نصره من مذاهب أهل السنة والجماعة[1].

وأما الذين يفرقون بين الموجب بالذات والفاعل بالاختيار في الشاهد والغائب فتفريقهم باطل، أما في الشاهد فلأن الفاعل باختياره إذا حصل عنده الإرادة الجازمة مع القدرة التامة كان بمنزلة الموجب بذاته، وجاز أن يسمى موجبًا بذاته، والموجب بذاته إنما أوجب بصفة قائمة به طبيعية، هي نظير الاختيار في المختار، وكلاهما فيه قوة فعل بها، وكلاهما فيه اقتضاء وميل إلى الفعل، وكلاهما يسمى طبيعة وغريزة، فإن خلقية الحي يسمى طبيعة له، كما يسمى بذلك ما في الجامدات؛ لكن بينهما من الفرق حصول الشعور في أحدهما دون الآخر، والشعور يستلزم اللذة والألم، ولهذا فرق بينهما بأن جعل أحدهما إرادة دون الآخر؛ وإن كان قد يسمى إرادة كما في قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧].

وهذا الفرق أول من أحدثه في الإسلام القدرية، وبالغوا في إثبات الفعل للحي القادر، حتى جعلوا الإنسان مستقلاً بما يفعله، وأخرجوا فعله عن أن يكون مخلوقًا لله ومقدورًا له ومرادًا

---

(١) انظر للمؤلف: درء التعارض (١/ ٢٢٦). وقد عرض الشهرستاني في نهاية الإقدام ص(١٠٨ـ١٠٩) بعض أقوال المتكلمين في مسألة: هل يجوز للباري سبحانه أخص وصف لا ندركه؟ وهل يجوز أن يكون له تعالى أخص وصف به يتميز عن المخلوقات؟

له[1]، والأشعرية ونحوهم وإن خالفوهم في هذا، فقد وافقوهم وزادوا عليهم في سلب ما في الأجسام من القوى والطبائع التي بها يفعل ما جعلها الله فاعلة له[2]، وفي الحقيقة فالجميع فيه القوى والطبائع التي هي مبدأ الميل إلى الفعل والحركة، سواء كانت مع الحياة أو بدونها، والله هو خالق هذا كله[3]؛ لكن غير الحي لا تكون حركته إلا تبعًا: إذا خرج من مستقره كان فيه ميل إلى مستقره، فليست الحركة فيه أصلية، بخلاف الحي، فإن كل حركة في الكون مبدؤها من اختيار حيٍّ، وملائكة الله تعالى هم الذين يدبر الله بهم ما يدبره من أمر خليقته، كما يدبر بالآدميين ما شاء؛ لكن الملائكة أكبر وأكثر، كما قال تعالى: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾ [النازعات: ٥] وقال تعالى: ﴿فَٱلْمُقَسِّمَٰتِ أَمْرًا﴾ [الذاريات: ٤]

---

(١) يشير المؤلف بهذا إلى ما عليه القدرية في زعمهم أن العباد خالقون لأفعالهم استقلالاً، وكتبهم طافحة بذلك. انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٣٣٢ وما بعدها، ورسائل العدل والتوحيد، لمجموعة من المعتزلة القدرية، ص: (٢١١، ٢٢٤، ٣٥٠ ومابعدها).

(٢) وهذا ما وُجد في كتب الأشعرية ومذهب أئمتهم في ما يسمى عندهم بنظرية الكسب حيث كان لهم مذهب واضح فيها مع تباين قليل فيما بين أئمتهم في تعريف الكسب ومعناه؛ ولكن يلتقون في النهاية إلى سلب العبد إرادته ومشيئته حيث يقولون: (إن الله خالق أفعال العباد. فيثبتون مرتبتي المشيئة والخلق، ولكن يقولون إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها. وقد عرض المؤلف بمذهبهم هذا وأن أقوال الأشاعرة في هذه المسألة قريب من قول الجهم الذي يصرح بالجبر. انظر: الصفدية، للمؤلف (١/ ١٤٩-١٥٣)، ومجموع الفتاوى، و(٨/ ٣٨٧، ٤٠٣، ٤٦٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى للمؤلف (١/ ١١٩).

وأمثال ذلك مما ليس هذا موضعه./ فأولئك الفلاسفة أشركوا بالله وعدلوا به حيث قاسوه على الموجب بذاته من المخلوقات، وهؤلاء[1] كانوا أمثل؛ فإنهم لما عدلوا به وأشركوا بما شبهوه بالفاعل باختياره من المخلوقات، ثم إن كل واحد من الفريقين لو كان حكمُ الأصل ثابتًا لكان قياسه من أفسد القياس، لما فيه من تسوية رب العالمين ببعض المخلوقات؛ فكيف وحكم الأصل مُنتفٍ في الأصلين؛ فإن أولئك قاسوه على الموجب بذاته الذي يجب مقارنة الأثر له، وهؤلاء[2] قاسوه على القادر المختار الذي يرجِّح أحد المثلين على الآخر، وهو نفسه إن شاء فعل وإن شاء ترك، وليس في الوجود قادر مختار بهذا المثابة، كل قادر مختار من المخلوقين فإنه لايفعل حتى تثبت له إرادة جازمة معينة لمراده، وتكون حاصلة فيه من غيره، وهذا خير من بعض الوجوه. 1/431

والله تعالى له المثل الأعلى، ليس كذلك؛ بل هو يستقل بالفعل بإرادته التي لم يستفدها من غيره، ولايضطر إلى الفعل، فلا فعلُه[3]، ولا نفسُ إرادته تضطره، بل هذان وصف الآدميين وإنكار القدرية، لذلك[4] وما يقال إنه موجب بذاته في

---

(1) أي القدرية.

(2) أي الفلاسفة.

(3) في الأصل: عقده، وصوبتها لاستقامة الكلام.

(4) في الأصل: وإنكار القدرية ولذلك، ورجحت أن الصواب حذف الواو وما يزال معناها غير واضح، فليتأمل.

المخلوقات، سواء قيل إنه يقتضي بالطبع بلا حياة ولا شعور، أو قيل إن له حياة وشعورًا ليس كما يقوله هؤلاء[1] بل ليس في الوجود ما يفعل شيئًا إلا بشريك معاون له، يكون هو وذاك سببين، والله تعالى لا شريك [له][2]، ثم إذا وجد شريك كان صدور الأثر عنهما بغير اختياره ولا بمشيئته، ويكون عاجزًا عن رد الأثر إذا وجد الشريك، والله تعالى لايفعل شيئًا إلا باختياره ومشيئته، وليس عاجزًا عن رد الشيء لفعل غيره له؛ بل ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. فظهر أن هؤلاء جميعهم أتوا من تمثيل الله بخلقه؛ ثم إنهم غلطوا في حكم الأصل الذي مثّلوه به[3]، قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنعام: ١٠٠ـ١٠١]

فهذا بعض ما يتعلق بقولهم في المقدمة الواحدة: أنه يجب مقارنة الأثر إذا كان تامًّا[4].

وأما المقدمة الثانية: وهو أنه إذا لم يوجد المؤثر التام امتنع صدور الفعل عنه، ويمتنع أن يكون تامًّا بعد أن لم يكن، فيمتنع

---

(١) أي الفلاسفة.

(٢) زيادة.

(٣) فالرازي وأمثاله مثلوه بالموجب بذاته، والقدرية مثلوه بالفاعل المختار.

(٤) في الأصل: ثابتاً، ورجحت أن الصواب ما أثبته ليستقيم المعنى.

أن يفعل بعد أن لم يفعل، فهم إنما يوجبون[1] بالمؤثر التام ما تجب مقارنة الفعل له، وقد قلنا إن هذا لاوجود له، فبطل قولهم إذا لم يوجد المؤثر التام بهذا التفسير امتنع وجود الفعل؛ بل جميع المؤثرات التي نشهدها يمكن تخلف الأثر عنها فلا تكون تامة عندهم، ومع هذا فالأثر يوجد عندها، ثم لو سلم أن هذه يمتنع صدور الأثر عنها لم يسلم أن الباري كذلك، وأنه إذا كان بحيث لايجب صدور الفعل عنه لايكون مؤثرًا تامًّا فيمتنع صدور الفعل عنه، بل هذا القول هو عين الباطل في حق الله تعالى أن يقال: لايفعل حتى يمتنع أن يفعل، ويمتنع أن يفعل إذا لم يجب أن يفعل، فالفعل منه: إما واجب لا يقدر على تركه، أو ممتنع/ لا يقدر على فعله؛ بل هذا سلب لقدرته التي هي مدلول فعله، وقد جعلوه بهذا أعجز من عامة المخلوقات وأنقص منها؛ فإنه ليس شيء منها بحال يكون المتولد عنه إما واجبًا لايمكن عدمه بحال، وإما ممتنعًا لايمكن وجوده بحال، ونحن نعلم أن الأمور الموجودة يجب وجودها بمشيئة الله تعالى لها، وما لم يوجد يمتنع وجودها بعدم مشيئة الله لها، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فالوجوب والامتناع هو بحسب مشيئة الله وعدم مشيئته، وأما الوجوب والامتناع بحسب سبب آخر. فهذا باطل، وهو خلاف الواقع.

٤٣١/ب

ومن استقرأ الموجودات لم يجد شيئًا موجبًا يمتنع أن يكون

---

(١) في الأصل: يمنعون، ورجحت أن الصواب ما أثبته، لدلالة السياق عليه.

موجبًا، ويمتنع إن لم يكن موجبًا بهذا الاعتبار أن يوجد ذلك الأثر، وإذا كان الوجوب والامتناع في الممكنات بحسب مشيئة الله تعالى فلا نظير لمشيئته كما لا نظير له، ومن قاسها ومثَّلها بغيرها فهو كمن قاسه ومثله بغيره، وذلك من الإشراك به وجعل الأنداد والأمثال والأكفاء له، وهو ممتنع في نفسه[1]؛ لأن مماثلته لغيره توجب اتصاف أحدهما بصفة الآخر؛ وذلك يستلزم الجمع بين النقيضين[2] كما تقدم بيانه[3]، وأيضًا فإنهم يمثلونه بغيره فيما هو نقص وعجز في ذلك الغير لو كان موجودًا، وهو سبحانه لايمثّل بغيره، ويسوَّى به في الكمالات، فكيف في النقائص! فصار هذا باطلاً من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن هذا الوصف ليس ثابتًا لغيره حتى يجعل هو وإياه تحت قضية كلية في قياس شمولي، أو يشبه به في قياس

---

(١) الممتنع: ما ليس بواجب ولاممكن، وهو الذي يكون عدمه في الخارج ضروريًّا، فواجب الوجود ضروريٌّ، وممكن الوجود لا ضرورة فيه بوجه، والممتنع ما يقتضي لذاته عدم الوجود، ولايجوز أن ينقلب الممتنع بالذات إلى الممكن بالذات، والفرق بين الممتنع والمحال أن المحال ما يمتنع وجوده في الخارج كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد، والممتنع ما يستحيل وجوده على الإطلاق. انظر: المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (٢/ ٤٢٣).

(٢) قال الجرجاني في التعريفات: «والضدان صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضع واحد يستحيل اجتماعهما كالسواد والبياض، والفرق بين الضدين والنقيضين أن النقيضين لايجتمعان ولا يرتفعان؛ كالعدم والوجود، والضدان لايجتمعان ولكن يرتفعان. كالسواد والبياض» انظر ص(١٣٧).

(٣) سبق كلام المؤلف عن ذلك في أول الكتاب.

تمثيل، ولو كان موجودًا أو مقدرًا لم يجز أن يعدل بالله ويسوي به؛ لأن الله أكبر من كل شيء، ولو جاز أن يعدل بغيره لم يعدل به فيما هو نقص، لا يعدل بالناقصات، فلو كان حكم الأصل موجودًا كان قياسهم من باب: «ويجعلون لله ما يكرهون» حيث وصفوه بما ينزهون عنه المخلوقات فكيف ولا وجود للأصل؟

وأما الكلام على أصلهم الثاني، وهو أنه يمتنع أن يصير مؤثرًا تامًّا بعد أن لم يكن فيمتنع أن يحدث شيئًا، والمؤثر التام عندهم الذي تجب مقارنة الفعل له، فهذه أيضًا باطلة من جانب النفي والإثبات كبطلان وجوب المقارنة التامة وامتناعها؛ فإنه يقال: إما أن يكون مؤثرًا تامًّا في الأزل بجميع حوادث العالم أو لا يكون، فإن كان مؤثرًا تامًّا وجب وجودها جميعها في الأزل، وهو خلاف المشهود المحسوس المعلوم لكل أحد، فإن لم يكن مؤثرًا تامًّا في الأزل امتنع أن يصير بعد ذلك مؤثرًا تامًّا فيجب أن لايفعل شيئًا؛ فيلزمهم إما قدم جميع الحوادث أو عدمها، وكلاهما معلوم الفساد؛ وإنما لزمهم ذلك لأجل المقدمتين اللتين بَنَوا عليهما قدم العالم[1]. فإنهم قالوا لا يفعل إلا أن يكون بحيث تجب/ مقارنة الأثر له، ويمتنع أن يصير كذلك بعد أن لم يكن؛ لأنه يفضي إلى التسلسل، فيقال لهم: المؤثر في جميع هذه الحوادث كائنًا ما كان إما أن يكون مؤثرًا

٤٣٢/أ

---

(١) انظر: درء التعارض، للمؤلف، فقد ذكر هذا المبحث (١/ ٣٦٨ ومابعدها) و(٢/ ١٧٧-١٨١) بتوسُّع.

تامًّا بتفسيركم أو لا يكون؛ فإن كان كذلك وجب قدمها جميعها، وإن لم يكن كذلك وجب امتناعها جميعها؛ لامتناع تمام المؤثرية فيما بعد، واعتذارهم عن ذلك: بأن تمام المؤثرية في الفلك التاسع[1] الذي بحركته تستعد القوابل لفيضان الوجود والكمال عليها[2] لا يدفع هذا التناقض الظاهر؛ فإن مجموع هذه الأمور التي حصلت بها هذه الآثار هي المؤثر التام، فحدوث هذا المجموع إما أن يصدر عن مؤثر تام أو لا؛ فإن لم يصدر عن مؤثر تام موجب للمقارنة بطل قولهم إن الأثر لايصدر إلا عن مؤثر تام تجب مقارنة الأثر له، فإن صدرت عن مؤثر تام تجب مقارنة الأثر له؛ فإن كان قديمًا لزم قدمها، وإن كان محدثًا فالقول في علة حدوثه كالقول فيما تقدم[3]؛ وهذا كلام قاطع

---

(١) في زعم الفلاسفة ـ وخاصة المتأخرين منهم ـ ممن نظر في علم الهيئة، أن الأفلاك تسعة، وأن التاسع، وهو الأطلس، محيط بها مستدير كاستدارتها، وهو الذي يحركها الحركة المشرقية، وأن لكل فلك حركة تخصه غير هذه الحركة العامة.
وقالوا بطريق الظن لما سمعوا ذكر العرش إن العرش هو الفلك التاسع لاعتقادهم أن ليس وراء ذلك التاسع شيء إما مطلقاً، وإما أنه ليس وراءه مخلوق، ومنهم من رأى أن التاسع هو الذي يحرك الأفلاك كلها فجعلوه مبدأ الحوادث.
انظر: كتاب عرش الرحمن، للمؤلف، ص٢، مطبعة المنار بمصر.

(٢) انظر كلام الرازي حول هذا في كتابه: المباحث المشرقية (١/ ٦٠٢، ٦٠٣، ٦١٠، ٦٢٣، ٧٤٣). ومعنى القوابل هو ما تهيأ للقبول والقابلية، فالقابل هو المتهيئ لقبول التأثير من الخارج، ويرادفه الانفعال.
انظر: المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (٢، ١٧٧).

(٣) راجع ما قاله المؤلف في كتابه: درء التعارض (١/ ٣٥١ـ٣٧١) وانظر كلام =

وبرهان ساطع لا مندوحة عنه، وبغيره[1] يتفطن لضلال هؤلاء الذين هم أكفر وأضل من عموم المشركين الذين هم بربهم يعدلون.

يوضح ذلك: أن حقيقة ما يقولونه: إن المؤثرية التامة لكل حادث يحدث مستلزمة لحدوثه، فكلما دار الفلك حدث بدورانه من استعداد القابل وفيض الفاعل ما يستلزم الحادث بمجموعهما، وبالمجموع تتم المؤثرية، هذا حقيقة قولهم، فإذا كانت المؤثرية التامة تحدث شيئًا بعد شيء كما تحدث عنها الآثار شيئًا بعد شيء، فكل من المؤثرية وآثارها تحدث شيئًا بعد شيء؛ لكن بعض أجزائها قديم: إما واجب الوجود بنفسه، وإما غير واجب الوجود بنفسه؛ بل بغيره، وبعض أجزائها حادث. وإذا كان كذلك فلابد لحدوث المؤثرية شيئًا بعد شيء من سبب؛ إذ الحادث لايحدث نفسه كالحركة الفلكية شيئًا بعد شيء، لابد لحدوث مؤثريتها من سبب حادث، فإذا قيل هو التصورات المتجددة أو الشوق المتجدد[2] أو ماذا عسى أن يقال، كان

= الرازي عن العقل الفعال، أو العقل الأول، وتأثيره حيث نقل كلام ابن سيناء في هذه المسألة: المباحث المشرقية (٢/ ٥٣٠ـ٥٣٥).

(١) وبغيره: كذا في الأصل، ولم يظهر لي معناها، ولعلها: وبه يتفطن.

(٢) راجع المباحث المشرقية (١/ ٥٩٩) حيث ذكر الرازي أسباب الحوادث، وفصّل في ذلك حيث خصص فصلاً كاملاً عن تلك الأسباب هل هي قديمة أم لا؟ وهل يتوقف فيضان الحوادث عن القديم على شرط أم لا؟ انظر أيضاً ص(٥٩٦ـ٦٠٣) نفس الجزء.

القول في حدوث هذا كالقول في حدوث ما حدث عنه، فكيف ما داروا كانوا مضطرين إلى حدوث حوادث في العالم، من غير حدوث شيء في العالم كالحركة الفلكية فإنها حادثة شيئًا بعد شيء في العالم، وكحركة النفس المحركة لها عند من يقول بذلك منهم كان ذلك حادثًا في العالم، وفي الممكنات من غير أن يكون في الممكنات سبب يقتضي حدوثه، ومن غير أن يحدث في الممكنات وفي العالم ما يحصل به مؤثرية ذلك الحادث؛ فإذا كان في العالم من الحوادث ما ليس له سبب تام يقتضي حدوثه من العالم علم أن الموجب التام للحدوث أمر خارج عن العالم، ولا يخرج عن العالم إلا الله سبحانه، يجوز أن يحدث الحوادث بعد أن لم تكن من غير أن يعاونه شيء على ذلك، هو المطلوب، واعلم أن الكلام هنا على وجهين:

أحدهما: إفساد دليلهم على القدم، وهو قولهم: يمتنع حدوثه بعد أن لم يكن؛ لأن الحادث يقتضي شيئًا، وحدوث/ الحادث عن العلة التامة القديمة محال، فلا يكون العالم حادثًا.

٤٣٢/ب

فقد تبين أن هذا مُنتقِض بجميع الحوادث وبجميع ما يقال إن وجد سبب لها فإنها حادثة بعد أن لم تكن، ونفس حركة الفلك ظاهرة في النقض، فإن الحركة حوادث متوالية، وليس فوقها عندهم سبب حادث يوجبها، فهي حوادث عن علة قديمة عندهم، فقد جوَّزوا حدوث الحادث عن حركة تامة قديمة، فإن

قالوا فوقها سبب حادث به تمت مؤثريتها كما يقوله من يجوز قيام الحوادث به منهم جاز عند هؤلاء حدوث العالم بمثل هذا.

فعلى القولين تبطل الحجة.

وأما الوجه الثاني: فهو الاستدلال بهذه على حدوث العالم وهو أن يقال: لو كان العالم قديمًا للزم أن يكون له موجب تام يستلزم موجبُه قِدَمَهُ عن غير موجب؛ فإنه يستلزم محالاً؛ لأنه إنْ لم يكن تامًّا مستلزمًا أمكن وجوده، وأمكن أن لا يوجد، والممكن لا يوجد إلا بموجب تام مستلزم، والموجب التام المستلزم لا يتخلف عنه شيء من موجباته ولوازمه فجميع الحوادث إن كان هو موجِباً تامًّا مستلزمًا لها، لزم قدمُها وهو خلاف المشاهدة، وإن لم يكن موجِبًا، تامًّا مستلزمًا لها فلابد من شيء يتم به موجبها، وذلك إن كان قديمًا لزم قدمها؛ لأن قدم الملزوم يوجب قدم[1] اللازم، وإن كان محدثًا كان من جملة الحوادث، فلابد له من شيء به يتم مُوْجِبُهُ من غير الحوادث؛ لأن الكلام في جميع الحوادث وما يتم به الموجب من غير الحوادث لا يكون إلا قديمًا، ولو كان قديمًا لزم قدم الحوادث، فصار قدم العالم مستلزماً لقدم الحوادث، وهو ممتنع، فقدم العالم ممتنع، فصار قدم العالم مستلزماً لعدم قدمه وما اقتضى ثبوته نفيه كان ممتنعاً ثبوته.

واعلم أنه كما يُحتج بما في العالم من الحوادث فإنه يحتج

---

(١) في الأصل: هدم، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

بما فيه من الاختصاص والمقادير والصفات والأزواج المتنوعة كما قال: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [الذاريات: ٤٩]، فإن مبدع العالم إن كان علة موجبة بنفسه وهو واحد بسيط امتنع أن يصدر عنه أمور مختلفة على أصلهم، وإن لم يكن كذلك كان فاعلاً بمشيئته واختياره ـ ما يختاره من المفعولات ـ وحينئذ فيمتنع أن يقال: الحركة هي الموجبة للحوادث، لأن الحركة إنما تحدث عنها مع بقية الحركات المختلفة، لأن حركات الأفلاك مختلفة، كما أن الأفلاك مختلفة.

ومعلوم أن حركة التاسع ليست الموجبة للحركة التي تخلفها في الثامن. فإن قيل إنها توجب الحركة التي ترادفها، إذ للثامن وغيره من الأفلاك حركة تخصُّه وحركة تابعة لحركة التاسع، فالحركات إذاً مختلفة، والمتحركات مختلفة، والمعلولات المختلفة تستلزم عللاً مختلفة، إذ العلة الواحدة من كل وجه لاتُوجِب معلولين مختلفين، ولايقال ذلك بحسب القوابل، لأن الكلام في القوابل المختلفة كالكلام في الحركات المختلفة، وهذه المختلفات من الفاعل والقوابل لاتكون صادرة عن علة واحدة فيقتضي الصدور عن فاعل حي ذي صفات ومشيئة يفعل بها، وهذا ضد ما يقولونه/ من أنه واحد لايصدر عنه إلا واحد، ١/٤٣٣ فإن هذا الواحد الذي أثبتوه ونفوا عنه الصفة والقدر وسموا ذلك تركيباً و كثرة، قد تبرهن في غير هذا الموضع بالوجوه الكثيرة

أنهم لا دليل لهم على هذه الوحدة، وأن ألفاظ حججهم ألفاظ فيها إجمال واشتراك كما قد بيَّناه في غير هذا الموضع[1]؛ بل تبين بالبرهان أن هذه الوحدة يمتنع أن يوصف بها موجود، وأن وصف المبدع بها يقتضي تعطيله، ولهذا آل بهم الأمر إلى القول بأن الوجود كله واحد، ثم إن العالم فيه كثرة مشهودة، فإن كان الصادر عن الواحد واحداً من كل وجه، فلا يصدر عنه إلا واحد، ويلزمهم نفي الكثرة المشهودة في الوجود، وهو خلاف المشاهدة، وإن كان فيه ما يسمونه كثرة وتعدداً أو تركيباً ونحو ذلك، فقد صدر عن الواحد أكثر من واحد. فهم بين أمرين: إما إثبات الواحد ونفي جميع الصادر الثاني والثالث والرابع والخامس، وإما إثبات الكثرة في الصادر الأول، ثم في المبدع، يوضح هذا أن الفلك الثامن مكوكب كثير الكواكب، والتاسع فوقه أطلس، فمن أين جاءت هذه الكثرة العظيمة. وإذا قالوا إنه صدر عنه عقل ثم عن العقل عقل ونفس وفلك إلى العقل العاشر، ثم صدر عنه ما تحت فلك القمر ففي هذا الكلام من التناقض والهذيان ما لا يروج على عقول الصبيان.

وقد كنت في أوائل معرفتي بأقوالهم بعد بلوغي بقريب وعندي من الرغبة في طلب العلم وتحقيق هذه الأمور ما أوجب أني كنت أرى في منامي ابن سيناء، وأنا أناظره في هذا المقام

---

(١) سبق إحالة إلى كلام المؤلف عن الألفاظ المبتدعة والمصطلحات الحادثة التي يتذرَّع فيها المبتدعة والمتكلمون والفلاسفة وغيرهم.

وأقول له: أنتم تزعمون أنكم عقلاء العالم وأذكياء الخلق، وتقولون مثل هذا الكلام الذي لايقوله أضعف الناس عقلا، وأورد عليه مثل هذا الكلام فأقول: العقل الأول إن كان واحداً من جميع الجهات فلا يصدر عنه إلا واحد، لايصدر عنه عقل ونفس وفلك، وإن كان فيه كثرة فقد صدر عن الواحد أكثر من واحد، ولو قيل: تلك الكثرة هي أمور عدمية، فالأمور العدمية لايصدر عنها وجود، ثم إذا جوّزوا صدور الكثرة عن العقل الواحد باعتبارٍ ما فليجوِّزوا صدورَها عن المبدع الأول بمثل ذلك الاعتبار بدون هذه الواسطة كقولهم باعتبار وجوبه صدر عنه عقل، وباعتبار وجوده صدر عنه نفس، وباعتبار إمكانه صدر عنه فلك، فإن هذه الصفات وإن كانت أموراً ثبوتية فقد صدر عن الواحد أكثر من واحد، وإن كانت إضافة أو سلباً أو مركباً منهما فالمبدع الأول عندهم يتصف بالسلب والإضافة والمركب منهما.
فبطلانُ كلامهم في هذا المقام الذي هو أصل توحيدهم يظهر من وجوه كثيرة متعددة تبيَّن فيها أن القوم من أجهل الخلق وأضلهم وأبعدهم عن معرفة الله وتوحيده، فإن عوام اليهود والنصارى الذين لم نوافقهم أعلم بالله من خواص هؤلاء الفلاسفة المبدلين الصابئين.

وقد بينا في غير هذا الموضع أن ما يذكرونه من المجردات المفارقات[١] إنما أصله ما تصوروه من الكليات الذهنية المجردة

---

(١) المفارقات: هي الجواهر المجردة عن المادة القائمة بأنفسها. انظر: التعريفات، =

عن المحسوسات/ العينية[1] فتخيَّلوا ما في الذهن ثابتاً في الأعيان كما تخيل قدماؤهم ـ كأصحاب أفلاطون ـ أن الكليات ثابتة في الخارج أزلية، وهي المثل الأفلاطونية[2] ، وتخيلوا وجود هيولى مقارنة للصورة ومدة وراء حركة الأجسام[3]، وتخيل غير هؤلاء ـ كأصحاب فيثاغورس[4] ـ وجود أعداد خارجة عن المعدودات[5] وتخيل أرسطو وأصحابه ـ وهو صاحب التعاليم ـ تركيب الجسم من مادة وصورة وأن المادة

٤٣٣/ب

= للجرجاني، ص٢٢٣.
وانظر: المباحث المشرقية، للرازي ج (٢/ ٤٥٣ وما بعدها) الفن الثالث: في إثبات الجواهر المجردة عن الأجسام في ذواتها وفي فاعليتها، حيث ذكر فيه أدلة على إثبات جواهر عقلية مجردة غنية في ذواتها عن الأجسام، وأخرج من ذلك ما أثبته من وجود الله تعالى.

(١) انظر: درء التعارض، للمؤلف (٨/ ٢١٩ـ٢٢٠).
(٢) المثل الأفلاطونية، سبق تعريفها ص١٤٠ .
(٣) انظر: درء التعارض، للمؤلف (٥/ ١٧٤).
(٤) هو: فيثاغورس بن منسارخس، من أهل ساميا، وجد حوالي منتصف القرن السادس قبل الميلاد، وهو فيلسوف رياضي، قيل وجد في زمن سليمان بن داود عليهما السلام، وهو من فلاسفة اليونان، أثر عنه أنه قال إن العالم أشبه بالأعداد، وأن الموجودات أعداد، وقال بالتناسخ، وهو يعد من حكماء اليونان وعقلائهم. انظر عنه: الملل والنحل (٢/ ٧٤ـ٨٣)، وأخبار العلماء للقفطي ص١٧٠ـ١٧١، والموسوعة الفلسفية المختصرة، لفؤاد كامل وآخرين، ص٢٣٨ـ٢٣٩.
(٥) انظر تفصيل الشهرستاني في الملل، أحوال العدد والمراد عند فيثاغورس (٢/ ٧٥ وما بعدها) وراجع موسوعة الفلسفة، للدكتور عبد الرحمن بدوي ص(٢/ ٢٢٨ـ٢٣٢) حيث أطال بذكر المدرسة الفيثاغورية العددية.

شيء موجود تختلف عليه صورة الأجسام[1] وهي عند التحقيق ترجع إلى تقدير ذهني لا حقيقة له في الخارج، وكذلك تخيُّله أن حقائق الأنواع الكلية ثابتة في الأعيان الخارجية وأنها غيرها، وكل هذا لأن الذهن يجرد العقول عن المحسوس، والمعقولات أمور كلية ثابتة في الذهن، والذهن يجردها تجريداً بعد تجريد، كما يجرد العدد عن المعدود، والأنواع عن الأشخاص، والأقدار عن المقدورات، ومن هذا الباب تجريده للكليات الخمسة[2]. فمن تخيل أن المجردات أمور ثابتة في الخارج كان نسبتها كمن رأى صورة في المرآة فظن تلك الصورة التي يراها في نفس المرآة موجودة في الخارج، فجاء ليمسها أو لينالها كما ينال الصورة المحسوسة فلم يجد شيئاً[3].

ولاريب أن هؤلاء وسائر الذين كفروا كما قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٣٩﴾ أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ظُلُمَٰتٌۢ

---

(١) انظر: الملل والنحل (٢/ ١٢٦) المسألة التاسعة في (صور نظام الكل وترتيبه عنه)، وانظر: موسوعة الفلسفة (١/ ١٠٥) في كلامه عن تركب الأجسام.

(٢) الكليات الخمس: ذكر المؤلف في موضع آخر أن المراد بها: الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض العام. انظر: درء التعارض (١/ ٢١٧)، وانظر: المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (٢/ ٢٣٩) في تقسيمه للكليات.

(٣) انظر ما عرضه د. عبد الرحمن بدوي في كتابه: موسوعة الفلسفة (١/ ١٢٠ وما بعدها) عن مسألة الكليات، وما يتصوره أرسطو في هذه المسألة.

بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا ۗ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴿٤٠﴾ [النور: ٣٩ـ٤٠]، فالمثل الأول نسبة الجهل المركب[1] والكفر المركب كالاعتقادات الفاسدة كاعتقاد هؤلاء.

والثاني: نسبة الجهل البسيط[2] والكفر البسيط[3] كحال من لم يعتقد منهم شيئاً أو تعارضت عنده الاعتقادات، وصار حيران لا يرى حقًّا، وإذا تأمل العاقل كلامهم فيما يثبتونه من العقول المجردة المفارقة علم أنهم أخذوا ذلك عن المجردات المعقولة لنا، وتلك الأعراض قائمة في أنفسنا، وهم يجعلون تلك المفارقات جواهر روحانية، بل هي عندهم أشرف الموجودات، ومن يجمع بين كلامهم وبين ما جاءت به الرسل يجعل هذه المجردات ـ التي هي في الحقيقة خيالات ـ ملائكة الله التي أخبرت بها الرسل، وقد بينا في غير هذا الموضع أن من نزل الملائكة على ما يدعيه هؤلاء من هذه المجردات كان من أجهل الناس وأكفرهم، فإنه قد ذكر من أصناف الملائكة وأوصافهم ما تبين أنه أبعد الأشياء عن هذه، ولهذا يصيرون إلى جعل الملائكة قُوى في النفس صالحة كما يجعلون

---

(١) الجهل المركب: هو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق للواقع، سواء كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد. انظر: التعريفات، للجرجاني، ص٨٠، وكشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي (١/ ٢٧٩).

(٢) الجهل البسيط: هو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالماً. انظر الجرجاني في: التعريفات، ص٨٠، وكشاف اصطلاحات الفنون (١/ ٢٧٨).

(٣) الفكر الوسيط: كذا في الأصل، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

الشياطين كذلك[١]، ومن سمع ما أخبر الله به في القرآن والسنة عن الملائكة والشياطين علم أن بين هذا وهذا من الفرق ما لا يخفى على أدنى الناس علماً بما جاءت به الرسل[٢].

وما يقوله هؤلاء إنما يلبسون على الناس بعباراتهم الغريبة وبمن أضلوه من متكلم متصوف حتى أخذ عبارات المسلمين/ مما[٣] جاء بها الكتاب والسنة فنزلها على معاني هؤلاء الكفرة الملحدين، كما يوجد مثل ذلك في كلام صاحب رسائل إخوان الصفا[٤] وصاحب جواهر القرآن ومشكاة الأنوار[٥]، ومن سلك

١/٤٣٤

---

(١) انظر عن قولهم في الملائكة في: فصوص الحكم، للفارابي رسالة: (نصوص الكلم على كتاب فصوص الحكم) ص١٤٦ ضمن (كتاب المجموع لعدة رسائل فلسفية). ط السعادة؛ مصر.

(٢) ذكر المؤلف في أوائل كتابه الصفدية أقوال الفلاسفة والمتكلمين عن الملائكة والجن، وقد ناقشهم في ذلك.

(٣) في الأصل: إلى ما، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٤) رسائل إخوان الصفا، وخلّان الوفا: هم جماعة من الباطنية الإسماعيلية ظهروا في العالم الإسلامي، ولزموا التكتم، واجتمعوا على تصنيف كتاب أو كتب في أنواع الحكمة الأولى، وصنفوا إحدى وخمسين رسالة في أجزاء الفلسفة علميها، وعمليها وكتموا أسماءهم وبثُّوها في الورّاقين ووهبوها للناس، وسبب تأليفهم لهذه الرسائل هو ما زعموه أن الشريعة قد دُنِّست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية. وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة فقد حصل الكمال. انظر عنهم وعن أسماء رسائلهم وأشهر أعلامهم: أخبار العلماء، للقفطي، ص٥٩ـ٦٣، وتاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، محمد لطفي جمعة، ص ٢٥١ـ٢٦٦، ودراسة في الفلسفة الإسلامية، للدكتور عبد اللطيف محمد العبد (٢٢٢ـ٢٤١).

(٥) كلاهما للغزالي: والكتابان مطبوعان بهذه الأسماء: جواهر القرآن، ومشكاة =

هذا السبيل من فيلسوف قرمطي ومشارك له في بعض ذلك، وإن كان فيه من التصوف الإسلامي ما يباين به القرمطي؛ لكن يشاركه من وجه ويفارقه من وجه، وما أحسن ما قال شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري[1] فيمن هو خير من هؤلاء: «أخذوا أصح الفلسفة فلبّسوه لحاء الإسلام»[2] وهو كما قال: الحلية حلية مسلم، والعبارة عبارة مسلم، والمعرفة والقصد ليست معرفة المسلمين ولا قصد المسلمين؛ بل ذلك سبيل الزنادقة المنافقين أعداء الرسل وسوس الملل[3].

الوجه الخامس: إذا جعلوه مولداً موجباً بذاته كان المحذور ألزم

الوجه الخامس: على أصل حجتهم أن يقال: أنتم طلبتم

= الأنوار ومصفاة الأسرار. الأول ط. دار الآفاق الجديدة، ط الخامسة ١٤٠١هـ، والثاني ط: عالم الكتب الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

(١) هو: الإمام عبد الله بن محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي الأنصاري الهروي أبو إسماعيل، الفقيه، الصوفي، المفسر، إمام أهل هراة ويلقب بـ: شيخ الإسلام، له مصنفات كثيرة منها: ذم الكلام، والفاروق، وغيرهما، ولد سنة ٣٩٦هـ وتوفي سنة ٤٨١هـ. انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ٢٤٧)، والذيل على الطبقات (١/ ٥٠ـ٦٨) سبق ذكره ص٦٩.

(٢) لحاء الإسلام: اللحاء قشر كل شيء، ولحوت العود ألحوه وألحاه إذا قشرته. لسان العرب (٣/ ٣٥٤). والكلام للأنصاري أورده المؤلف في كتابه: بغية المرتاد، ص٨١ و١٩٣ بلفظ: «أخذوا مخ الفلسفة فلبّسوه لحاء السنة».

(٣) السُّوس بالضم: هي العثة التي تقع في الثياب والطعام، وهي الدود الذي يأكل الحب، واحدته سوسة، وكلُّ آكلٍ شيءٍ فهو سوسُه، والسَوس ـ بالفتح ـ مصدر الأسوس: وهو داء يكون في عجز الدابة بين الورك والفخذ يورثه ضعف الرجل، أو يأخذ في عنق الدابة حتى تموت. انظر: تهذيب اللغة (١٣/ ١٣٤)، ولسان العرب (٢/ ٢٣٨).

الموجب للتخصيص فيقال: إذا جعلتموه مولداً موجباً بذاته كان المحذور ألزم، ولزمكم من الجهل بعدم المخصص المرجح أعظم مما لزمكم من الجهل به على تقدير تخصيصه بمشيئته، وذلك أنه يقال: إذا كان العالم متولداً عنه لازماً لذاته لاينفكّ عن ذاته ولايقدر على إزالة لزومه له وتولده عنه ولاعلى عدمه، كما هو قولكم، فما الموجب لكونه بهذه الصفة مع ما في ذلك من القصور والعجز والنقص؟ فإن كون الذات بحيث يلزمها غيرها ويتولد عنها، ولاينفك عنها، ولايقدر على دفع تولُّده ولزومه لها، ولو أراد أن يدفعه لم يستطع ولايمكنه ذلك، لاريب أنه أنقص من كون الذات تقدر على دفعه، وإن شاءت دفعه عنها دفعته ولو لم تكن أنقص؛ لكن كونه بهذا التولد وهذا الإيجاب وهذا الاقتضاء، وهذا الإحداث لابد له من موجب، فإن كونه كذلك نوع من الاختصاص؛ إذ تعقل وجود الذات الواجبة خالية عن هذا اللزوم والتولد، فلابد لهم أن يقولوا نفس الذات الواجبة بخصوصها لايمكن أن يكون إلا كذلك على هذا الاقتضاء والتولد، فإنه لو أمكن أن يكون كذلك وأمكن أن لايكون كذلك كان وجود أحد الممكنين متوقفاً على مرجح، فإذا قالوا ذلك، قيل: من المعلوم أن كون ذاته من لوازمها أن تفعل إن شاءت، وتترك إن شاءت هو أعظم في القدرة والكمال من أن يكون من لوازمها الفعل الذي لايقدر على تركه ولو شاءه.

ومن تدبَّر هذا وميَّزه حسم هؤلاء الذين بدلوا دين

المرسلين، وغيروا فطرة الله التي فطر الناس عليها، وكل ما يسألون عنه من وجه خالقيته وفاعليته يلزمهم في وجه توليده أو محايثته[1] أعظم منه، ومن هنا يظهر:

الوجه السادس: واجب الوجود ليس كمثله شيء من الأشياء...

الوجه السادس: وهو أن يقال: واجب الوجود ليس كمثله شيء من الأشياء، ولايجوز أن يُجعَل له عدل ولا ند ولا مثل في أفعاله، كما لايجوز أن يُجعَل له ذلك في صفاته وأسمائه، ومن خصائصه أنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه ما شاء فعل، وليس غيره من القادرين بهذه المثابة، وليس غيره يفعل ما يشاء، بل قد يعجز عنه، وإذا كانت مشيئته في عمومها ونفوذها من خصائصه فهو إذا شاء فعل وإذا شاء ترك، وذاته هي الموجبة لهذه المشيئة المتعلقة بالفعل، وإن لم يكن لغيره مثل هذه المشيئة؛ إذ ليس غيره/ واجب الوجود ولا صفاته واجبة بوجه كما أن ذاته ليست واجبة؛ بل يمكن وجود ذاته دون صفاته، وإن كانت ذاته واجبة بغيرها، فكما لاعدل لله في صفاته لاعدل له في أفعاله، يقرر هذا:

٤٣٤/ب

الوجه السابع: إيجاب ذات الرب لصفاته أقرب إلى المعقول

الوجه السابع: وهو أنهم يقولون إنه وَلَدَ الفلك إما بواسطة فلك، وإمابواسطة عقل ونفس، أو بغير واسطة، والفلك له مشيئة يفعل بها على التعاقب حوادث العالم[2]، فإذا كانوا يجعلون له

---

(١) أو محايثته: كذا استظهرتها من الأصل، وهذا أقرب ما ظهر لي.

(٢) انظر: الملل والنحل (٢/ ١٨٧) المسألة الثامنة (في أن الواحد لايصدر عنه إلا واحد).

ولداً تولد عنه ويثبتون لولده مشيئة وفعلاً يفعل به الحوادث على التعاقب فإثبات مشيئةٍ له يفعل بها أولى وأحرى، وإيجاب ذاته لصفاته أقرب إلى المعقول من إيجابها لأمور منفصلة عنه، إذ الصفات صفات كمال، فكونُ الذات تستلزمها تقتضي كمال الذات، أما كون الذات مستلزمة لغيرها المنفصل عنها بحيث لايمكنها فراقه فهذا لا كمال فيه. ومن المعلوم أن الأعلى لا يُستكمَل بالأسفل، ومن هنا يظهر:

الوجه الثامن: أن نفيهم الصفات عن الذات أولى بالنقص

الوجه الثامن: وهو أنهم نفوا الصفات وقالوا ليس له إلا صفة سلب أو إضافة[1] أو مركبة منهما، قالوا: لأن الصفات تقتضي من التعدد والتركيب ما يقتضي الحاجة إلى الغير المنافية لوجوب الوجود، ومن المعلوم بالفطرة البديهية أن كون الذات قد تولد عنها ذات أخرى لايمكن أن تنفصل عنها أصلاً ولايقدر على دفع لزومها وتولدها عنها، ولو أرادت ذلك لم ينفذ مرادها ولايقدر أن يغير شيئاً ولايحدثه ولايتصرف فيه بوجه من الوجوه، فهذه الذات أولى بالنقص من غير وجه من الذات المستغنية بما هي عليه من الصفات.

وقد قدمنا فيما تقدم الجوابَ عن شبهة التركيب الخارجة، وبيَّنَّا أن ذلك كله ألفاظ مجملة مشتركة، وأن الموجود يمتنع أن

---

(١) السلب والإضافة: السلب النفي، والإضافة وصفهم له بالأمور المتضايفة؛ مثل قولهم: هو علة غائية لحركة الفلك، أو مبدأ العالم، أو مركبة منهما: السلب، الإضافة.

يكون إلا بصفات ونفيها ينفي الوجود الواجب والممكن[1]، وأما ما ذكروه من التولُّد والتعليل[2] فالنقض فيه ظاهر، وأين من يتولد عنه الشيء بغير اختياره ممن يفعل باختياره؟! هذا من أبين الأمور الحسية العقلية: أن الذي يفعل باختياره أكمل ممن يتولد عنه الفعل من غير أن يقدر على منعه له أو يكون له اختيار في تركه، وهم وإن أثبتوا له غاية[3] وربما يثبتون له إرادة تستلزم العالم فهم يتناقضون في ذلك، كما قد بسطناه في غير هذا الموضع وبينا أنه أنهم ينفون الاختيار ويثبتون من الحكمة الغائية في العالم ما يستلزم الاختيار وكذلك الغاية، ولا ريب أنهم كثيرو التناقض كما قد بيناه في غير هذا الموضع، وهذا حال كل من خالف الرسل يكون تناقضه على قدر مخالفته، ويقال لهم: الذي يمكنه الفعل والترك أكمل ممن لايمكنه إلا الفعل، بل كثيرٌ من أهل الكلام يقول: الذي يقدر أن يريد الفعل ويقدر أن يريد الترك أكمل ممن لايقدر على إرادة الترك، بل هو لايمكنه إلا إرادة للفعل، بل هذا نوع من الخبر وإن كان فيه اختياراً، إلا أن ذلك أكمل، وإن كان كذلك فكونُه سبحانه على صفة يشاء الفعل ويشاء الترك أكمل من أن تكون ذاته لا تقتضي إلا شيئاً معيناً،

---

(١) تكلم المؤلف عنها فيما تقدم في كتابه: بيان تلبيس الجهمية (القسم المطبوع) ص(٢/ ٢٣٦ـ٢٥٠) تقريباً في رده على الرازي في البرهان السابع في أمر الجهة والحيز.

(٢) سيأتي في آخر هذا القسم تعريف التوليد والتركيب عند ذكر المؤلف لذلك.

(٣) في الأصل: عناية، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

وإذا كان لابد من أن يكون هو على وجه يوجب وجود العالم على ما هو عليه، ثم يمكن أن يكون ذلك على وجه هو فيه أكمل من وجه، كان من [قال: إنه][1] على الوجه الأنقص دون الأكمل من أجهل الناس وأظلمهم[2] لاسيما إذا ادعى امتناع الوجه الأكمل ولزوم الوجه الأنقص/ . ١/٤٣٥

الوجه التاسع: لذات الرب خصوصية يتميز بها عن سائر الذوات

الوجه التاسع: أنه لاريب أن لذاته خصوصية يتميز بها عن سائر الذوات؛ إذ الوجود المطلق الذي لا اختصاص فيه بشيء دون شيء إنما وجوده في الذهن لا في الخارج بينهم[3] وهو القدر المشترك بين الموجودات، فإن المطلق بشرط الإطلاق لا وجود له في الخارج بالاتفاق، والمطلق لا بشرط لا يوجد أيضاً في الخارج مطلقاً بالاتفاق.

وإن كان المتفلسفة كابن سيناء يتناقضون في هذا الموضع فيجعلون الوجود الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، ويجعلون موردَ التقسيم بين الواجب والممكن الذي هو موضوع العلم الإلهي عندهم: الوجودَ المطلق لا بشرط، وقد دخل معهم في هذا التناقض أهل الوحدة كابن عربي[4] وابن سبعين وأمثالهم

(١) زيادة، وفي الأصل: غير الوجه، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) أي من ادَّعى أن ذاته تعالى لا تقتضي إلا شيئاً معيناً؛ وهو إرادة الفعل دون إرادة الترك وأن ذلك أكمل ممن يمكنه إرادة الفعل والترك، كان هذا من أجهل الناس.

(٣) بينهم: كذا في الأصل، ولم يتضح لي معناها.

(٤) في الأصل: كابن العربي، والصحيح ابن عربي وهو محيي الدين كما سبق في =

ممن يقول بأن الوجود واحد، وهو الله، سواء فسّر بهذا أو بهذا، فمن فسره بالمطلق بشرط الإطلاق لزمه أن يكون معدوماً في الخارج، ومن فسره بالمطلق لا بشرط فغايته أن يجعله وجود المخلوقات أو جزءاً منها أو حالاً فيها، وكل ذلك من أبين الأقوال فساداً في العقل[1] وأظهرها كفراً في الدين.

وعلماء النظار كالقاضي أبي بكر بن الباقلاني[2] وأبي المعالي[3] والغزالي[4] قد بيَّنوا فساد قول من يجعله وجوداً مطلقاً فيقول: كل موجود فله حقيقة يختص بها ويتميز بها ويباين بها غيره[5]، وإذا كان كذلك فكونُه بتلك الحقيقة الخاصة

= ترجمته، رئيس وحدة الوجود. انظر ترجمته ص ٤٤.

(١) فى الأصل: في الفعل، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) هو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن الباقلاني البصري، ثم البغدادي المالكي، سبقت ترجمته في ص ٧١.

(٣) هو إمام الحرمين: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، الجويني النيسابوري، أبو المعالي، يعد من أعظم أئمة الأشاعرة، وقد تتلمذ عليه الغزالي وغيره. من مصنَّفَاته: الإرشاد، والشامل، ولمع الأدلة، وغيرها، توفي سنة ٤١٩هـ. انظر: تبيين كذب المفتري ص (٢٧٨)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/ ٢٤٩ـ٢٨٢)، وشذرات الذهب (٣/ ٣٥٨).

(٤) هو: محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، الطوسي، أبو حامد، الفقيه الشافعي، المتكلم، له مؤلفات كثيرة في الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، ولد سنة ٤٥٠هـ وتوفي سنة ٥٠٥هـ، وقد أطال السبكي في ترجمته. انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ١٠١ـ١٨٢)، وتبيين كذب المفتري ص (٢٩١ـ٣٠٦)، ووفيات الأعيان (٤/ ٢١٦)، وسير أعلام النبلاء (١٩/ ٣٢٢ـ٣٤٦).

(٥) لهؤلاء وغيرهم كلام في مصنفاتهم يُظهِرون فيه مخالفتهم لما ذهب إليه الفلاسفة في وجود الله وأنه تعالى له وجود يختص به، ولم أجد لهم نصوصاً واضحة في =

المباينة لغيرها في حقيقتها المخالفة لما سواها في ماهيَّتها، إن قيل لابد له من موجب فلا موجب له سوى الذات نفسها فهي الموجبة لما هي عليه بنفسها، ووجودها على ما هي عليه واجب بها لا بغيرها، وإن قيل: لا مُوجب له بمعنى أنه لا موجب ـ لتلك الحقيقة والخاصية ـ منفصل عنها فهو أيضاً صحيح، وإنما المقصود أن تلك الحقيقة الخاصة واجبة الوجود بنفسها لايجوز أن يُطلَب لها سبب منفصل عنها؛ بل طلب ذلك إنكار لواجب الوجود بنفسه، وإنكار الوجود الواجب يستلزم إنكار الموجود كله؛ إذ الموجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً، والممكن لابد له من واجب، فلابد في الوجود من واجب[1]، وإذا كان إنكار الاختصاص الواجب بنفسه يقتضي إنكار واجب الوجود وإنكار

= الرد على الفلاسفة، ولكن يُفهَم منه مخالفتهم وبيان معتقدهم في ذلك وعلى سبيل المثال: انظر: التمهيد، للباقلاني، ص١٩١، الباب السادس عشر (باب الكلام على المجسمة)، والإرشاد، للجويني، ص (٣١ـ٣٥)، وقواعد العقائد، للغزالي، ص٥١ في المقدمة (التنزيه) وفي الأربعين: في أصول الدين (الأصل الثاني: التقديس) ص٥.

(١) لأن الواجب ما يمتنع عدمه، أو ما لا يمكن عدمه، والممتنع ما يجب عدمه أو مالا يمكن وجوده، والممكن ما لا يجب وجوده ولاعدمه أو ما لا يمتنع وجوده ولاعدمه. ومن خواص الواجب استغناؤه عن الغير، وكون ذاته مقتضية، انظر: المواقف، للإيجي، ص ٦٨، وانظر كلام الرازي في الأربعين، في [المسألة الأربعون]، في كلامه عن المقدمات التي يمكن الرجوع إليها في إثبات المطالب العقلية حيث ذكر في المقدمة الثانية ص٤٨٢ مقدمة الوجوب والإمكان، وذكر تقسيم الموجود ثم قال: «والممكن لابد له من موجب، وذلك الموجب لابد وأن يكون واجباً في ذاته وفي صفاته. . .إلخ».

الموجود بالكلية كان هذا أعظم السفسطة، وإذا كان الأمر كذلك كان طلب علة علمه ومشيئته وقدرته وسائر صفاته الواجبة له كطلب علة ذاته؛ وهو محال، فالأول مثله، فقول القائل: لِمَ فعل بعد أن لم يكن فعل، كقول القائل لم فعل ولِمَ شاء، وذلك كقوله لِمَ كان، وهذه كلها أسوِلَةٌ باطلة، لأنها تنافي وجوب الوجود، ويتقرر ذلك:

الوجه العاشر: أن هـــذه الأسئلة معلومة الفساد

بالوجه العاشر: وهو أن هذه المسائل هي مسائل الشيطان الذي قال فيه النبي ﷺ: «**يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: مَنْ خَلَقَ الله؟ فإذا وجد أحدُكم ذلك فَلْيستعِذ بالله ولينتهِ**»[1].

وفي حديثٍ آخر في الصحيح: «**لايزال الناس تَسْوِلُكُمْ حتى يقولوا: هَذَا الله خَلَقَ كل شيء فمن خلق الله؟**»[2]. /

٤٣٥/ب

فهذه السؤالات من شياطين الإنس والجن أسولة معلومة الفساد في العقل، ولهذا أمر النبى ﷺ العبدَ إذا جاءته هذه

---

(١) الحديث رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه في كتاب بدء الخلق، باب: صفة إبليس وجنوده (٤/ ٩٢) وفيه: «**حتى يقول: من خلق ربك**» وفيه أيضاً: «**فإذا بلغه فليستعذ بالله**» بدل «**فإذا وجد أحدكم**». ورواه مسلم أيضاً في كتاب الإيمان، باب: بيان الوسوسة في الإيمان (١/ ١٢٠) ح١٣٤.

(٢) رواه البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه في كتاب الاعتصام، باب: ما يكره من كثرة السؤال (٨/ ١٤٤) وأولُ الحديث عنده: «**لن يبرح الناس يتساءلون حتى يقولوا...**» الحديث. ورواه مسلم عن أبي هريرة وأنس بألفاظ متقاربة، في كتاب الإيمان، باب: بيان الوسوسة في الإيمان (١/ ١٢٠ـ١٢١) ح ١٣٥، ١٣٦.

المسائل أن يستعيذ بالله منها وينتهي، فإن الشيطان يلقي إليه هذه المسائل ليشكِّكه في الحق، كما قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «إن للملك لمةً وللشيطان لمة، فلمةُ الملك إيعادٌ بالخير وتصديق بالحق، ولمة الشيطان إيعاد بالشر وتكذيب بالحق»[1].

الوجه الحادي عشر: ماذكروه من إنكارهم للتخصيص ...

الوجه الحادي عشر: أما ما ذكروه منقوضٌ عليهم بجميع ما في الوجود من الحوادث، وبجميع ما في الوجود من كل موجود وصفة وقدرة؛ وذلك أنه ما من موجود من سماءٍ أو أرضٍ، أو ليلٍ أو فلكٍ أو نجمٍ، أو بشرٍ أو حيوان أو نباتٍ إلا وهو مخصوص بأمور متعددة من الخواص في مقاديره وصفاته ومكانه وزمانه. وهذا يذكر على وجهين:

الأول: النقض بالحوادث كلها؛ فإنه يقال في كل حادث:

---

(١) رواه الترمذي في كتاب التفسير، تفسير سورة البقرة عند آية: ﴿ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ وَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾ (١١/ ١٠٩) عن ابن مسعود بلفظ «قال قال رسول الله ﷺ: **إن للشيطان لمة بابن آدم، وللملك لمة، فأما لمة الشيطان فإيعاد بالشر وتكذيب بالحق، وأما لمة الملك فإيعاد بالخير وتصديق بالحق، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ثم قرأ**: ﴿ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ وَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾» هذا حديث حسن غريب، وهو حديث أبي الأحوص، لانعلمه مرفوعاً إلا من حديث أبي الأحوص.

والمراد باللمة: هي الهمة والخطرة التي تقع في القلب، وإلمام الملك أو الشيطان هو القرب منه. انظر: النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير (٤/ ٢٧٣).

جميع الأمور المعتبرة في تأثيره إما أن تكون حاصلة في الأزل أو لاتكون؛ فإن كانت حاصلة وجب قدمه وهو خلاف المشهود، وإن لم تكن حاصلة في الأزل فالقول في حصولها بعد ذلك كالقول في ذلك الحادث ويلزم التسلسل فيجب أن لا يحصل بعد ذلك فيمتنع حدوث هذه الحوادث، وهو خلاف المشهود، فطردُ قياسهم هذا الذي به يهوِّلون يلزمهم إما القول بقدم جميع الموجودات، وإما عدم جميع المفعولات، وإذا بطل القِدَمُ والعَدَمُ عُلِم أنهم زَلّت بهم القَدَمُ.

والثاني: أن يقال: هذه مع حدوثها وما يزعم أنه قديم من الأفلاك والكواكب والعناصر هي مختصة في مقاديرها وصفاتها وأحيازها وحركات من الخصائص مما لايحصيه إلا الله تعالى، فالمقتضي لذلك التخصيص إما أن يكون موجباً بالذات ليس له التخصيص، أو لايكون؛ فإن كان موجباً بالذات فهو لا اختصاص فيه على ما يزعمونه؛ بل هو واحدٌ من جميع الوجوه، والعقلُ الصريح يشهد أن ما يكون كذلك لا يُخصّصُ شيئاً بصفةٍ وقدرٍ دون شيء، ولايعقل ذاتاً على صفة مخصوصة دون ذات، وإن كان الفاعل لذلك ما من شأنه التخصيص فهو يخص الحوادث بأوقاتها، كما يخصها بأحيازها، وكما يخصها بصفاتها وأقدارها؛ بل أمر الزمان أخص[1] من غيره، ومهما اعتذروا به مثل أن يقولوا: لايمكن غير ذلك، أو ما سوى ذلك

---

(١) في الأصل: أخف، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

ممتنع، فإنه يقال نظيره في محل النزاع، كما قال من قال من المتكلمين إنه لم يكن فعله إلا حين فُعِلَ؛ بل قد يدرك العقل الإحالة في العدم أعظم مما يُدركه في هذه الخصائص. والله سبحانه وتعالى أعلم.

وأما مخالفة هؤلاء لما جاءت به الرسل عن الله وما نزلت به كتبه فهو أعظم وأكثر من أن يوصف هنا، وإن كان من دخل في الملل من منافقيهم كالملاحدة القرامطة الباطنية ومن ضاهاهم من المتفلسفة ونحوهم يزعمون أنهم يجمعون بين الكتب الإلهية وبين هذه الفلسفة الفاسدة الحائدة، كما فعل أصحاب الرسائل التي سمَّوها: رسائل إخوان الصفا، وغيرهم.

١/٤٣٦ فإن من تحققت معرفته ببعض ما جاءت به الرسل وببعض/ ما عليه هؤلاء علم أنهم أعداء الرسل وسُوْسُ الملل، وأنهم من أعظم الناس نفاقاً للمرسلين إذا أظهروا موافقتهم، وأعظمهم معاداة لهم وكفراً بهم، ومحاربة لهم إذا أظهروا مخالفتهم، بل هم أئمة الكفر من كل طائفة، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ ﴿٤١﴾﴾ [القصص: ٤١] وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿٥٦﴾﴾ [غافر: ٥٦] وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِندَهُم مِّنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿٨٣﴾ فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا

بِهِۦ مُشْرِكِينَ ﴿٨٤﴾ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا ۖ سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ فِى عِبَادِهِۦ ۖ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [غافر: ٨٣ـ٨٥] وقال تعالى: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِى ٱلْبِلَٰدِ ﴿٤﴾ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَٱلْأَحْزَابُ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۖ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍۭ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ ۖ وَجَٰدَلُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ ۖ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴿٥﴾﴾ [غافر: ٤ـ٥] وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا مِّنَ ٱلْمُجْرِمِينَ ۗ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا ﴿٣١﴾﴾ [الفرقان: ٣١]، وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ۚ﴾ [الأنعام: ١١٢] وقال تعالى: ﴿ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾ وَجَعَلْتُ لَهُۥ مَالًا مَّمْدُودًا ﴿١٢﴾ وَبَنِينَ شُهُودًا ﴿١٣﴾ وَمَهَّدتُّ لَهُۥ تَمْهِيدًا ﴿١٤﴾ ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ ﴿١٥﴾ كَلَّآ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ لِءَايَٰتِنَا عَنِيدًا ﴿١٦﴾ سَأُرْهِقُهُۥ صَعُودًا ﴿١٧﴾ إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ نَظَرَ ﴿٢١﴾ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ وَٱسْتَكْبَرَ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾﴾ [المدثر: ١١ـ٢٦].

وهذا باب واسع ليس هذا موضعه، وقد تكلمنا على كثير مما يتعلق بهذا في غير هذا الموضع، وإنما نبَّهنا هنا على ذلك لِتعلُّق الكلام في المكان بالكلام في الزمان، وتعلق الكلام في كونه فوق العالم بكونه قبل العالم، كما قال سبحانه: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾﴾ [الحديد: ٣] وقال النبي ﷺ: «**أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء**».

الوجه الثاني عشر: أن منع الرازي وأمثاله من غلاة المتكلمين...

الوجه الثاني عشر: أن خروج هؤلاء الجهمية عن النقيضين ومنعهم من ثبوت العلو الحقيقي والمباينة الحقيقية هو كخروج سائر إخوانهم من ملاحدة المتفلسفة والقرامطة ونحوهم عن النقيضين، ومنعهم من أسمائه الحسنى، فقول القائل: ليس بداخل العالم ولاخارجه، أو لا على العالم ولا فيه، أو ليس بمباين للعالم ولامحايث له، كقوله: لا قائم بنفسه ولابغيره، ولامقارن للعالم ولايتقدم عليه، ذلك كقولهم: ليس بحي ولاميت ولاعالم ولاجاهل، ولا قادر ولاعاجز، ولامتكلم ولا أخرس، ولاسميع ولا أصم، ولابصير ولا أعمى، ومنعهم من أن يكون له العلو والمباينة الحقيقية كمنع أولئك من أن يكون له التقدم والأولية الحقيقية، أو يكون عالماً أو قادراً أو حيًّا. والسؤالات التي يوردها هؤلاء[1] على ثبوت علوه ومباينته كالسؤالات التي يوردها[2] إخوانهم على ثبوت علمه وقدرته وحياته، أو على ثبوت كونه عالماً قادراً حيًّا سواء بسواء. وإذا كان المؤسس وغيره/ يعلمون أن قول الملاحدة خروج عن النقيضين فقولُه وقول موافقيه أيضاً خروج من النقيضين جميعاً، وهم وإن أقروا بألفاظ النصوص مثل اسمه «العلي والظاهر والكبير والمتعالي» ونحو ذلك، فقد جحدوا حقائقها، كما أن إخوانهم الجهمية لما نفوا أن يكون: «عِلمٌ وقُدرةٌ وحَيَاةٌ» فهم في

٤٣٦/ب

---

(١) أي الرازي وذووه.

(٢) في الأصل: يعددها، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

الحقيقة قد نفوا أن يكون حيًّا عالماً قادراً موافقةً للزنادقة الملاحدة النافين للأسماء؛ كما قال أبو الحسن الأشعري في الإبانة[1]: «وزعمت الجهمية والقدرية[2] أن الله تعالى لاعلم له ولا قدرة ولاحياة ولاسمع ولابصر، وأرادوا أن ينفوا أن الله عالم قادر حي سميع بصير. فمنعَهم من ذلك خوف السيف من[3] إظهار نفي ذلك فأتوا بمعناه[4]، لأنهم إذا قالوا لاعلم ولاقدرة لله عز وجل[5] فقد قالوا ليس بعالم ولاقادر ووجب ذلك عليهم».

قال أبو الحسن[6]: «وهذا إنما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل، لأن الزنادقة قال كثير منهم ليس بعالم ولاقادر ولاحي ولاسميع ولابصير، فلم تقدر المعتزلة أن تفصح[7] بذلك فأتت بمعناه، وقالت إن الله عز وجل عالمٌ قادر حي سميع بصير، من طريق التسمية، من غير أن تثبت لله علماً وقدرة أو سمعاً أو بصراً»[8]. وحقيقتهم القرمطة في السمعيات والسفسطة في

---

(١) الإبانة ص١٠٧ و١٠٨، الباب التاسع: [الرد على الجهمية في نفيهم علم الله تعالى وقدرته وجميع صفاته].

(٢) القدرية: ليست في الإبانة.

(٣) في الأصل: خوف السوف، وصححتها من الإبانة.

(٤) في الأصل: قالوا بمعناه، والمثبت من الإبانة.

(٥) في الإبانة: لاعلم لله ولاقدرة له.

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٧) في الأصل: أن تصفح، وهو خطأ، والتصويب من الإبانة.

(٨) في الإبانة: من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر. وبه ينتهي كلام الأشعري، حسب ما أورده المؤلف هنا.

العقليات، فهؤلاء بمنزلة الملاحدة من الوجهين:

أحدهما: إقرارهم بلفظٍ مع جحدهم بحقيقة معناه، كما هو عادة القرامطة الباطنية في تحريف الكلم عن مواضعه، وكما ذكره الأشعري عن المعتزلة وهو النفاق في القرآن، وهو من الإلحاد في أسماء الله وآياته.

والوجه الثاني: السفسطة في العقليات من وجوه منها نفيُهم للنقيضين جميعًا بقولهم ليس بعالم ولاجاهل، ولاحي ولاميت، ولاقادر ولاعاجز.

ومن تدبر هذا، وتدبر قول هؤلاء في قولهم ليس فوق العالم ولابداخل العالم، أو ليس بمباين للعالم ولامحايث له، أو لاداخل العالم ولاخارجه، عَلِم أن هذا في العقل مثل الأول، بل أبلغ وأبدَهُ للعقل، وهو بمنزلة قول القائل لاقائم بنفسه ولابغيره، ولامع العالم ولاقبله، لأن ذلك نفي للنقيضين في الصفات، وهذا في الحقيقة نفي للنقيضين في الذات، أو مما هو لزومه للذات ووجوبه لها أعم[1] من وجوب تلك الصفات، وأيضاً فهذان النقيضان لايُتَصَوَّر أن يخلو عنهما وجود بخلاف تلك الصفات، والمرجع في هذا التناقض إلى الفِطَرِ الصحيحة السليمة، وكل من أنصف وعلم ما في فطر الخلق وما عليه الموجودات علم هذا يقيناً لاريب فيه، ولهذا تجد عامة بني آدم

---

(١) في الأصل أعلم، ورجحت أن الصواب أعم، ومع ذلك فالجملة غير واضحة المعنى. فليتأمل.

السليمي الفطرة ينفرون عن نفي هذين النقيضين أعظم من نفورهم عن نفي ذينك النقيضين إذ هو عام[1] لكل موجود بخلاف الصفات المختصة بالكامل من الموجودات. والله سبحانه وتعالى أعلم.

وما[2] يعتذر به هؤلاء من أنه ليس بقابل للدخول والخروج هو من جنس ما يعتذر به القرامطة والفلاسفة من الفرق بين السلب والإيجاب، وبين العدم والملكة[3] كقولهم إنه لايقبل

---

(١) في الأصل أعلم، ورجحت أن الصواب ما أثبته، ومراده بالنقيضين في أول الجملة: أي لاداخل العالم ولاخارجه، والنقيضين الثاني: أي ليس بعالم ولابجاهل.

(٢) في الأصل: ومما، ورجحت أن الصواب حذف أحد الميمين.

(٣) المتقابلان بالعدم والملكة، قال الجرجاني، في التعريفات ص ١٩٨: «أمران أحدهما وجودي والآخر عدمي ذلك الوجودي، لامطلقاً؛ بل من موضوع قابل له كالبصر والعمى، والعلم والجهل، فإن العمى عدم البصر عما من شأنه البصر، والجهل عدم العلم عما من شأنه العلم».
وقال عن السلب والإيجاب: «هما أمران أحدهما عدم، والآخر مطلقاً كالفرسية واللافرسية» ص١٩٩، وهذا هو الفرق بين النوعين، وانظر: المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (١/ ٣١٩).
والعدم والملكة من مقولات الفلاسفة (الحكماء) وهما متقابلان تقابل الضدين، والضدان هما اللذان لايجتمعان ولايرتفعان، وهما مختلفان، وليس بينهما حقيقة أخرى، فهما كالموجود والمعدوم دون ما يدعيه بعض الأشاعرة من وجود حال بينهما، ولذلك رد عليهم المؤلف بأن هذا من المحال. انظر: درء التعارض (٢/ ٢٢٢، ٣٧٣ـ٣٨١). وكذلك الإيجي ذكر ذلك وَردَّ على بعض الأشاعرة القائلين بأن هناك واسطة. انظر: المواقف، ص٥٧: مرصد: الوجود والعدم. وانظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٣٨١).

هذه الصفات حتى يقال إنه يلزم من نفي أحد النقيضين إثبات الآخر.

أ/٤٣٧ / وإذا كان المسلمون قد بينوا أن واجب الوجود أحق بالصفات الوجودية وبصفات الكمال من سائر الموجودات، وأن مَن نفى قبوله لها ألحقه بالمعدوم والموات، كان هذا جواباً للفريقين، وليس هذا موضع بسط ذلك، إذ المقصود هاهنا أنهم من جنس القرامطة الملاحدة في هذا المقام.

الوجه الثالث عشر: أن هؤلاء الجهمية يجمعون بين النقيضين

الوجه الثالث عشر: أن هؤلاء الجهمية كما نفوا النقيضين جميعاً؛ فإنهم يثبتون النقيضين جميعاً فإنهم يقرون بأنه موجود وبأنه حي عالم قادر، ثم يقولون إنه لاعلم له ولاقدرة. وهذا نفي لكونه عليماً قديراً، ويقولون ليس بداخل العالم ولاخارجه، ولامباين ولامحايث، ولاجسم ولاجوهر، ولايشار إليه ولايجوز أن يُرى ونحو ذلك، وهذا نفي لوجوده، وهذا بيان لقولهم هو موجود، فحقيقة أقوالهم أنه موجود معدوم، قائم بنفسه ليس بقائم بنفسه، عالم ليس بعالم، قادر ليس بقادر، حي ليس بحي، فقولهم يستلزم الجمع بين النقيضين من هذا الوجه، وأحدهما إيمان والآخر كفر، فجمعوا في قولهم بين ما يستلزم الإيمان والكفر جميعاً للإقرار بالصانع والإنكار له، والنقيضان لايجتمعان ولايرتفعان، وهم يجمعون بين النقيضين من هذا الوجه، كما يرفعون النقيضين في الوجه الذي قبل[1] هذا.

---

(١) في الأصل: قبله، ورجحت أن الصواب حذف الهاء.

الوجه الرابع عشر: من شبههم ادعاء التماثل بين الله وخلقه أن هؤلاء الجهمية مدار جميع حججهم في هذا الباب على التمثيل بين الله تعالى وبين خلقه، مثل قولهم: لو كان له صفات لكان كسائر الموصوفين من الأجسام، ولو كان مرئيًّا لكان حكمه حكم سائر المرئيات، ولو كان جسماً لكان مثلاً لسائر الأجسام؛ لأن الأجسام متماثلة، وكل حجة مبناها على التمثيل بين الله وبين خلقه، تحقيقاً أو تقديراً[1]، فإنها حجة باطلة، لأن هذا منتفٍ في نفس الأمر والعلم بانتفائه ضروري، فإذا كانت الحجة لا تتم إلا بهذه المماثلة الباطلة كانت باطلة، وهم يستعملون التمثيل في حق الله من وجوه:

أحدها: أنهم يجعلون ما يثبت له من الصفات التي ورد بها الشرع مثل الثابتة للمخلوق، ويحكمون عليه بما يحكمون على ذلك ثم ينفون بعد ذلك، فيمثلون ويعطلون.

الثاني: أنهم يمثلونه في السلوب والأمور العدمية التي لاتستلزم صفة كمال بالمعدومات الناقصات.

الثالث: أن ما ينفونه عنه يقدرون ثبوته له، وأنه إذا ثبت له كان مساوياً لغيره، وهذا أيضاً باطل.

---

(١) فالتحقيق في المشبهة (الممثلة) والتعطيل في تقديرات المعطلة ونفيهم للصفات فرارًا من التشبيه، وهما مرضان؛ ولكن مرض التعطيل أشد من مرض التشبيه، فالمعطِّل أعمى، والمشبِّه أعشى، وحقيقة أمر المعطل أنه يعبد عدمًا، والمشبه يعبد صنمًا، ولكل من المذهبين الفاسدين لوازم فاسدة، بيّنها المؤلف فيما سيأتي من الأوجه.

الرابع: أن ما يثبتونه مثل وجوده وكونه عالماً قادراً، ونحو ذلك يثبتونه على مماثلته لما يوصف بهذه الأمور.

الخامس: أن ما أقروه من الصفات الشرعية أثبتوا فيه المماثلة، فهم يثبتون المقايسة والمماثلة فيما يثبتونه بالعقل، وفيما يقرونه من الشرع، وفيما ينفونه من الصفات الشرعية ومن الصفات العقلية، ويمثلونه أيضاً بالناقصات والمعدومات، فهذا عدلهم وإشراكهم بالله من هذه الوجوه الخمسة.

وأما تعطيلهم فمن وجوه أيضاً:

أحدها: نفي مضمون الأسماء والصفات الشرعية.

والثاني: نفي الحقائق العقلية.

والثالث: وصفه بالصفات العدمية التي لاتستلزم وجوداً، وهذه الصفات لاتكون إلا لمعدوم.

الرابع: جمعهم بين النقيضين وهذا هو صفة[1] المعدوم الممتنع/ وأما منازعوهم[2] فحجتُهم مبناها على قياس الأولَى والأحرى، وهذه حق في الشرع والعقل، فإنهم أوجبوا عُلوَّه ومباينته ومنعوا خُلوَّه عن النقيضين بقياس الأولى، وذلك أن علوه على العالم مع أنه معلوم بالفطرة فهو ثابت أيضاً بالأقيسة العقلية البرهانية التي مبناها على الأولى والأحرى، وذلك

٤٣٧/ب

---

(١) في الأصل لفظ: وهذا معدوم وهو صفة، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) أي أهل الحق (أهل السنة).

كقولهم: إن القائم بنفسه لابد أن يكون مبايناً للقائم بنفسه بالجهة، وقولهم: إن القائم بنفسه المباين للقائم بنفسه لاتكون مباينته له بمجرد الحقيقة والزمان، بل بقدر زائد على ذلك وليس إلا الجهة، وقولهم: إن القائم بنفسه إما أن يكون مماساً لغيره أو مبايناً له، وقولهم: الموجود هو إما قائم بنفسه أو قائم بغيره، وهذا متفق عليه، وهو إما مباين لغيره وإما محايث له، وإما داخل في غيره، وإما خارج عنه، وهو مباين لغيره إما بالحقيقة أو المكان أو الزمان، وأمثال هذه المقاييس التي هي عندهم من البراهين العقلية التي يثبتون بها مباينته وعلوه ووجوب ذلك له.

وأما ما يثبتون به امتناع ما تقوله النفاة فمثل قولهم إثبات موجود لامباين لغيره ولامحايث له ممتنع في البديهة، وهو إثبات موجود لا قائم بنفسه، ولا قائم بغيره، وكذلك قولهم: لاداخل العالم ولاخارجه.

وعلى هذا فمن فسَّر الجوهر بالقائم بنفسه والعرض بالقائم بغيره، وادعى وجود موجود ليس بجوهر ولاعرض فقد ادعى ما يعلم فساده بالبديهة، ثم إنهم يقولون: ما وجب للقائم بنفسه أو للموجود من وجوب المباينة لغيره الذي يقتضي عدم المحايثة وكونه فيه فاللهُ أحق به وأولى، لأن الله تعالى هو القيوم الغني فهو أحق بما يستوجبه القيام والغنى، ويقولون: ما امتنع على الموجود من كونه غير قائم بنفسه ولاقائم بغيره ولامحايثاً ولامبايناً أو لاداخل العالم ولاخارجه، فإنما امتنع المنافي

لعدمه، وأن هذا صفة المعدوم، وكل أمرٍ منعه الوجود واختص به المعدوم فوجودُ الرب أحق بمنعه، والله أحق بالتنزيه عنه من غيره من الموجودات، والله سبحانه أبعد عن كل ما ينافي الوجود ويمانعه ويعارضه ويختص بالمعدوم، إذ وجوده هو الوجود الواجب الذي ينافي العدم من كل وجه.

فتبين أن هؤلاء لما رأوا نوع كمالٍ وغنىً يجب للمخلوقات علموا أن الخالق أحق به، ولما رأوا نوع عدم يمتنع على الموجودات ويتنزَّه عنه علموا أن تنزيه الخالق أحق بذلك وهو عن ذلك أبعد.

وهذا من أحسن النظر والاعتبار العقلي الموافق للعقل الصريح، وبهذا جاء كتاب الله في غير موضع فيما ضربه من القياس والمثال كقوله سبحانه حيث نفى عن نفسه الشريك والولد في مواضع مثل قوله في سورة النحل: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ ۙ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ ۚ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ﴾ [الآيات: ٥٧ـ ٦٠] وكقوله: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلرِّزْقِ ۚ فَمَا ٱلَّذِينَ فُضِّلُوا۟ بِرَآدِّى رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَآءٌ ۚ أَفَبِنِعْمَةِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٧١﴾﴾ [النحل: ٧١] وقوله تعالى[1]: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ

(١) في الأصل: إلى قوله تعالى، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

فِي مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [الروم: ٢٨] وكقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا ۝٣٩ أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا ۚ إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ۝٤٠ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِيَذَّكَّرُوا۟ وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا ۝٤١ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ۝٤٢﴾ [الإسراء: ٣٩-٤٢]/ وكقوله سبحانه: ﴿فَٱسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلْبَنُونَ ۝١٤٩﴾ [الصافات: ١٤٩] وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ لَهُۥ مِنْ عِبَادِهِۦ جُزْءًا ۚ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ ۝١٥ أَمِ ٱتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَىٰكُم بِٱلْبَنِينَ ۝١٦ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَٰنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۝١٧ أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ۝١٨ وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ ۝١٩﴾ [الزخرف: ١٥-١٩] وقال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۝١٩ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ۝٢٠ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ۝٢١ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ۝٢٢﴾ [النجم: ١٩-٢٢] وقال: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَٰمِ نَصِيبًا فَقَالُوا۟ هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَآئِنَا ۖ فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَآئِهِمْ ۗ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ۝١٣٦﴾ [الأنعام: ١٣٦] وقال: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ۝٨٠ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ۝٨١﴾ [يس: ٧٨-٨١] وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ

١/٤٣٨

وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾ ﴾ [الروم: ٢٧] وقال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٣﴾ ﴾ [الأحقاف: ٣٣] وقال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿٥٦﴾ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾ ﴾ [غافر: ٥٦-٥٧].

وليس هذا الموضع [موضع][1] استقصاء الكلام في هذا كله، وإنما نبهنا على جماع ذلك وأصله.

* * *

(١) زيادة؛ لاستقامة الكلام.

فصل

فصل: في نقل المؤلف عن الرازي جوابه عن حجة الامتناع

وأما قول الرازي في الجواب الثاني عن حجة الامتناع وهو أنه يمتنع أن يكون لا داخل العالم ولاخارجه، كما يمتنع أن يكون لا مع العالم ولا متقدماً عليه لا قديماً ولا محدثاً، قال[1]: «وأيضاً فالعقل يأبى إثبات موجود في جهةٍ لايمكن أن يُنسب إلى موجود[2] في جهة أخرى بأنه يساويه أو أنه[3] أصغر منه أو أعظم منه، وأنتم تمنعون[4] أن يقال الباري مساوٍ للعرش أو أعظم منه أو أصغر منه، فإن التزموا ذلك لزمهم انقسام ذاته». فالكلام على هذا من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا من الأجوبة القياسية الإلزامية

أحدها: أن يقال له: هذا من الأجوبة القياسية الإلزامية، وأنت قد قرَّرت في أول نهايتك أن مثل هذا الكلام باطل لا ينفع في النظر، ولا يقبل في المناظرة كما تقدم نظير ذلك غير مرة[5]

---

(١) في كتابه: نهاية العقول، ضمن الأصل الثاني عشر، فيما يستحيل على الله تعالى، في المسألة الثانية (في أنه تعالى ليس في الجهة) ص ١٨١.

(٢) في النهاية: إلى موجودٍ آخر.

(٣) في النهاية: أو هو.

(٤) في النهاية: تمنعون عن. . .إلخ.

(٥) ذكر الرازي في أول نهاية العقول لوحة (١١ ـ ٢٢) «الأصل الثاني في النظر وذكر فيه ثلاث مسائل تتعلق في النظر، وهي المسألة الأولى: في الرد على السوفسطائية، المسألة الثانية: في بيان أن النظر يفيد العلم، والثالثة: في أحكام النظر» والمؤلف هنا لم ينص على كلام محدد فكلام الرازي حول هذا كثير وخاصة في المسألة الثانية.

إذ حاصله الاستدلال بخطأ المنازع في موضع على صواب المستدل في موضع آخر، فمضمونه بيان تناقض المنازع، فإنه يقول له كما قلت ذلك، فقل: هذا لازمٌ له، فيقول المنازع: أنا اعتقدت عدم التلازم، فإن كان اعتقادي صحيحاً لم يلزم، وإن لم يكن صحيحاً فقد يكون خطئي في نفس اللازم لا في إثبات الملزوم الذي تنازعنا في ثبوته[1]، وبيان ذلك هنا أن الذين قالوا هو فوق العرش وهو مع ذلك يمتنع أن يكون أكبر منه أو أصغر منه أو مساوياً له، إما أن يكون العقل يأبى قولهم كما يأبى وجود موجود لاداخل العالم ولاخارجه، أو لا يأباه. فإن كان يأباه، فهذا العلم الضروري حجة في الموضعين عليهم وعلى غيرهم، ولا إجماع في ذلك، بل قد تقدم بعض ما في ذلك من النزاع، وإن لم يكن العقل يأبى ذلك لم يصلح معارضتهم بذلك، ولم يكن هذا الكلام لازماً لهم/ . فهذا في النظر، وأما في المناظرة فإنهم يقولون: نحن فرَّقنا بين الموضعين[2] لأنا نعتقد أن

٤٣٨/ب

---

(١) ذكر الرازي في النهاية لوحة (٥) في أقسام الأصل الأول من كتابه، وهي المقدمات ضمن الفصل السادس: أقسام الأدلة قال: «الرابع طريقة التلازم فإنه إذا كان شيئان يكون أحدهما لازمًا للآخر أمكن الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم على عدم الملزوم، وإلَّا بطل اللزوم؛ لكن لايمكن الاستدلال بعدم الملزوم على عدم اللازم وبوجود اللازم على وجود الملزوم؛ لاحتمال كون اللازم أعم من الملزوم».

(٢) أن كل موجود يكون في جهة لابد أن ينسب إلى موجود في جهة أخرى (للمخلوق). والموضع الثاني أن الرب موجود في جهة، ولا يمكن أن ينسب إلى موجود في جهة أخرى، ولاينسب الرب إلى هذا الموجود بأنه أكبر أو =

الموجود الخارج عن العالم يمكن أن يكون لا أكبر ولا أصغر ولامساوياً، لأن هذه التقادير من عوارض التركيب والتقسيم[1] وهو ليس بمركب ولامنقسم، وأما كونه موجوداً ليس بخارج العالم ولا داخله، فهو معلوم الامتناع بالبديهة، فإما أن يكون هذا الفرق صحيحاً أو باطلا، فإن كان صحيحاً حصل الجواب، وإن كان باطلاً فنحن نمنع الحكم في صورة الإلزام، ونقول إنه أكبر من العرش، وقوله: «يلزم انقسام ذاته» فقد تقدم جوابه.

الوجه الثاني: إثبات أن الرب فوق العرش

الوجه الثاني: أن يقال: أما كونه فوق العرش فهو قول سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل الإثبات للصفات كالكرامية والكُلابية والأشعرية، أئمتهم وقدمائهم وعامة أئمة الفقهاء، والحديث والتصوف، ثم من هؤلاء من قال إنه ليس بجسم[2] ولا يكون

= يساوي أو أصغر، لأن هذه التقادير من عوارض التركيب أو التقسيم والرب تعالى أحدٌ صمد ليس بمركب ولا منقسم.

(١) التركيب: ضد التحليل، وهو تأليف الكل من أجزائه، والتركيب عند الفلاسفة القدماء مرادف للتأليف، وهو أن تجعل الأشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ولاتعتبر في مفهوم النسبة بالتقديم والتأخير بخلاف الترتيب. فإنه تعتبر فيه النسبة بين الأجزاء. انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/٢٦٨ - ٢٦٩).

أما التقسيم: فهو عند الفلاسفة مرادف للقسمة، سواء كانت قسمة الكل إلى الأجزاء، أو قسمة الكلي إلى جزئياته الحقيقية، أو الاعتبارية؛ فالتقسيم هو إرجاع الجنس إلى أنواعه، أو الكل إلى أجزائه، وهذا الإرجاع إما أن يكون ذهنيًا وإما أن يكون خارجيًا. وقد فرق بعض الفلاسفة بين التقسيم وبين التجزيء. انظر: المرجع السابق (١/٣٢٦).

(٢) ذكر الأشعري أن هذا هو قول أهل السنة وأصحاب الحديث: من أنه تعالى ليس =

مقدراً ولا له حَدّ ،فيمتنع أن يُقال هو أكبر أو أصغر أو مساوٍ؛ لأن الاتصاف بقدر دون قدر من لوازم كونه في نفسه له قدر وحد، فإذا لم يكن له في نفسه قدر ولا حدّ: لم يَجُز أن يوصف بما يستلزم ذلك من كونه أكبر أو أصغر أو مساوياً، وهذا قول الكُلابية والأشعرية وطوائف من أهل الفقه والحديث والتصوف.

فإما أن يكون قول هؤلاء حقًا أو باطلاً، فإن كان حقًا اندفع الإلزام، وإن كان باطلاً لزم بطلان إحدى مقالتيه لا بعينها؛ إما مقالته التي وافقكم عليها وهي نفي الجسم المستلزم لنفي الحد والقدر، وإما في مقالته التي وافق عليها أهل الإثبات وهو كونه فوق العرش خارج العالم، فإذا كان خطؤه إنما يستلزم بطلان إحدى المقالتين لا بعينها لم يكن لكم أن تجعلوا المقالة الباطلة هي القول الذي نخالفكم فيه دون الذي نوافقكم عليه إلا بحجة، وأنت لم تذكر هنا حجة توجب ذلك، بل جعلت ما يلزمهم بموافقتكم معارضة محضة، وقد تقدم الكلام على ما ذكروه في نفي الانقسام.

الوجه الثالث: إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه

الوجه الثالث: أن القول الذي خالفكم فيه هؤلاء قد تقدم قول المحتج فيه أنه معلوم بالاضطرار والبديهة، فإن البديهة تنكر وجود موجود لا داخل العالم ولاخارجه، كما تنكر وجود موجود لا قائم بنفسه ولا بغيره، ولا مع العالم ولا قبله، ولا قديم ولا محدث، والقول الذي وافقكم عليه من نفي الحد

= بجسم، ولا يشبه الأشياء، وأنه على العرش. مقالات الإسلاميين (١/ ٢٦٠).

والقدر، وملازم ذلك لم يذكر أحد أنه معلوم بالضرورة أو البديهة، أكثر ما يقال أنه ثابت بالقياس العقلي، وأنت قد ذكرت أن المعلوم بالضرورة ثبوت ذلك بتقدير ثبوت الأول، وإذا كان كذلك لم يصح أن تقدح في قولهم الذي يقولون إنه معلوم بالضرورة بقولهم الذي يقولون إنه معلوم بالنظر؛ لأن القدح في الضرورة بالنظر باطل كما تقدم[1]، بل إذا كان ما ألزمتهم لازماً ضروريًا، وقد ادعوا أن الملزوم ضروري، كان كلاهما ضروريًا فلا يقدح فيه بالنظري بحال، إذ الضروري أصل النظري، فالقدح في الضروري بالنظري يستلزم القدح فيهما.

الوجه الرابع: أن من خالف العقل في موضع أو قضية لا يكون ذلك له عذراً
١/٤٣٩

الوجه الرابع: إذا أنهم خالفوا موجب العقل في هذا الموضع لم يكن ذلك عذراً لهم في مخالفته في موضع آخر/ بل يكون ذلك زيادة في ضلالهم، والإنسان لايسوغ له في عقل ولا دين أن ينتقل عن ضلال قليل إلى ضلال كثير؛ بل بقاؤه على قليلِ[2] ضلال خير من الانتقال إلى كثيره، وإنما هذا بمنزلة شخص احتج على شخص في مسألة بنص أو إجماع فقال: أنا وأنت قد خالفنا النص والإجماع في نظير هذه المسألة فنخالفه فيها، ومعلوم أن هذا كلام فاسد، أو رجل طلب من يشهد له بالزور في قضية أخرى، لأنه شهد له بالزور في قضية، أو أن يفعل محرماً

---

(١) تقدم في الصفحات: ٧٧-١٥٢.

(٢) في الأصل: تقليل، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

لأ[نه][1] فعل محرماً آخر. وأمثال ذلك من الإلزامات الباطلة وإن كان ذلك إذا وقع كان جزءاً للموافقة على الباطل أولاً.

الوجه الخامس: لا يجوز إلزام المقر بالأعلى أن يقر بالأدنى

الوجه الخامس: أنه ليس إنكار العقل لوجود موجود فوق العالم لايوصف بكونه أكبر منه أو أصغر، مثل إنكاره لوجود موجود لايكون داخل العالم ولا خارجه، فإن هذا الثاني مثل إنكار لوجود موجود لا قائم بنفسه ولابغيره ولامباين لغيره ولامحايث له، وذلك[2] إنكار للمساواة وعدمها، والمساواة وعدمها من عوارض المقدار، والمباينة وعدمها من عوارض نفس الحقيقة، ومعرفة الفطرة بنفس الموجودات قبل معرفتها بأقدارها، وأيضاً فإنهم مفطورون على الإقرار بأن ربهم فوق السموات، وإنكار هذا إنكار للعلم الضروري الفطري الذي فُطِر عليه بنو آدم، وأما كونه مساوياً أو غير مساوٍ فليس هو في فطرتهم مثل ذلك، وإذا لم يكن إنكار العقل [لهذا][3] كإنكار العقل لهذا[4] لم يكن المنازع في الأدنى كالمنازع في الأعلى، ولم يَجُز إلزام المقر بالأعلى أن يقر بالأدنى؛ لكونه مثله.

الوجه السادس: العقل مطابق لما دلّ عليه النص والإجماع

الوجه السادس: أن يقال: ما ذكرته من كون العقل يوجب

---

(١) زيادة.

(٢) في الأصل: وذاك، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٣) زيادة.

(٤) قوله: لهذا. الإشارة الأولى: القول بإثبات موجود لايكون أكبر ولا أصغر، والإشارة الثانية إلى القول بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، وهذا معنى قوله: لم يكن المنازع في الأدنى كالمنازع في الأعلى... إلخ.

أن يكون مساوياً أو زائداً أو ناقصاً يوجب عليهم وعليك الإقرار به إذا كان مبايناً للعالم، فكيف إذا كانت مباينته ضرورية وإلا فالجواب عنه بجواب سديد وأنت لم تجب عنه بجواب سديد، بل قلت ذلك يستلزم انقسام ذاته، وهذا قد تقدم الجواب عنه بما في لفظ الانقسام من الاشتراك، وأن الانقسام المعروف غير لازم بالاتفاق، وأمّا ما سميته أنت انقساماً فقد تقدم أنه لازمٌ لكل موجود، وأنه لامحذور فيه، وإن كان كذلك كان[1] العقل مطابقاً لما دل عليه النص والإجماع من أن الله سبحانه وتعالى أكبر من كل شيء وأعلم من كل شيء، كما قال النبي ﷺ لعديّ بن حاتم[2]: «**يا عدي، ما يُفِرك؟ أيُفِرُّكَ أن يقال لا إلـه إلا الله، فهل تعلم من إله إلا الله، يا عدي، ما يُفِرُّكَ أن يقال الله أكبر، فهل تعلم شيئاً أكبر من الله؟**» رواه أحمد والترمذي[3] وقد تقدم

---

(١) في الأصل: كان ما ذكرت، ورجحت أن الصواب حذفها لاستقامة الكلام بدونها.

(٢) هو: الصحابي الجليل عدي بن حاتم بن عبدالله بن سعد الطائي بن حاتم، الجواد المشهور بالكرم في الجاهلية، أسلم عدي سنة تسع من الهجرة، وكان ممن ثبت على الإسلام يوم الردة، سكن الكوفة وشهد صفين مع علي رضي الله عنهما، مات رضي الله عنه سنة ٦٨هـ. انظر: الإصابة (٢/٤٦٨، ٤٦٩) ترجمة ٤٥٧٥.

(٣) رواه أحمد في المسند من حديث طويل في قصة قدوم عدي للنبي ﷺ حينما أراد الإسلام ولفظ أحمد: «فقال له: **يا عدي بن حاتم، ما أفرّك أن يقال لا إلـه إلا الله، فهل من إلهٍ إلا الله؟ ما أفرك أن يقال الله أكبر، فهل شيء هو أكبر من الله عزوجل؟**» «الحديث» المسند (٤/٣٧٨).

ورواه الترمذي بلفظ: «ثم قال: **ما يُفِرُّك أن تقول لا إله إلا الله، فهل تعلم من** =

حديث أبي رزين العقيلي[1] المشهور في سنن أبي داود وابن ماجة: «قلت يارسول الله، أَكُلُّنا يرى ربه مخلياً به يوم القيامة، وما آية ذلك في خلقه؟ قال «**يا أبا رزين، أليس كلكم يرى القمر ليلة البدر مخلياً به**؟ قلت: بلى، قال: **فإنما هو من خلق الله، فالله أعظم**»[2].

= **إله سوى الله**؟ قال: قلت: لا. «الحديث» في كتاب التفسير باب (ومن سورة فاتحة الكتاب) ح٢٩٥٣ (٥/ ٢٠٣)، وقال: «هذا حديث حسن غريب لا نعرف إلا من حديث سماك بن حرب».

- وقوله: «**ما يفرك**» قال ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث والأثر: (٣/ ٤٢٧) وذكر الحديث: «أَفَرَرْتُهُ أُفِرَّهُ: فعلت به ما يفر منه ويهرب؛ أي ما يحملك على الفرار إلا التوحيد». وانظر: جامع الأصول؛ له (٩/ ١١٢).

(١) أبو رزين: اسمه لقيط بن عامر بن المنتفق بن عامر بن عقيل بن كعب بن عامر ابن صعصعة، أبو رزين العقيلي، له صحبة ووفادة على الرسول ﷺ. وهل هو لقيط بن صبرة؟ الذي رجَّحه ابن حجر أنهما اثنان، وهو ممن غلبت عليه كنيته. انظر: أسد الغابة (٤/ ٢٦٦)، والإصابة (٣/ ٣١١) ترجمة ٧٥٥٧.

(٢) رواه أبو داود في سننه كتاب السنة باب في (الرؤية) (٥/ ٩٩) ح٤٧٣١ بهذا المتن عن طريق شعبة عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن عدس عن أبي رزين به. ورواه ابن ماجة عن حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء عن وكيع به، في سننه المقدمة، باب فيما أنكرت الجهمية ح/ ١٨٠ (١/ ٦٤) ورواه أحمد في مسنده عن حماد بن سلمة (٤/ ١١، ١٢) ورواه ابن أبي عاصم في كتاب السنة من طريق حماد بن سلمة به ح/ ٤٥٩، ورواه عن شعبة أيضاً ح/ ٤٦٠ باب (ما ذكر عن النبي ﷺ كيف نرى ربنا في الآخرة) (١/ ٢٠٠) ورواه أبو القاسم الأصبهاني في كتاب الحجة في بيان المحجة، فصل ومن مذهب أهل السنة أن المؤمنين يرون الله تبارك وتعالى بأبصارهم يوم القيامة ح/ ٢١٧ (٢/ ٢٤٢) بإسناده من طريق شعبة، وأخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة. باب ماروي عن النبي ﷺ وعن الصحابة والتابعين في رؤية المؤمنين الرب عز وجل =

= ح/ ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩ بإسناده من طريقين عن حماد بن سلمة وعن شعبة أيضًا (٣/ ٤٨٣) ورواه الآجري في الشريعة عن حماد به ص/ ٢٦٢، وأيضًا رواه الدارمي في الرد على الجهمية ص٢٩٩ ضمن (عقائد السلف) والحديث في كل الطرق عن شعبة وعن حماد يدور على وكيع بن عدس أو بن حدس.

قال الألباني في تخريجه لكتاب السنة (١/ ٢٠٠): «حديث حسن، رجاله ثقات رجال مسلم غير وكيع بن حدس » وقال في تخريج أحاديث المشكاة: «وإسناده ضعيف وبعضهم يحسنه» (٣/ ١٥٧٥) ح/ ٥٦٥٨.

قال الذهبي عن وكيع: «لايعرف»(٤/ ٣٣٥) ت ٩٣٥٥ (ميزان الاعتدال) وقال ابن حجر في التقريب: «مقبول» (٢/ ٣٣١).

والحديث له متابع من طريق أخرى رواه عبدالرحمن بن عياش السمعي الأنصاري عن دلهم بن الأسود بن عبدالله بن حاجب العقيلي عن لقيط بن عامر العقيلي (أبو رزين) من حديث طويل رواه الإمام أحمد في مسنده، وفيه: «قلت: يارسول الله، وكيف نحن ملء الأرض وهو شخص واحد ننظر إليه وينظر إلينا؟ قال: **أنبئك بمثل ذلك في آلاء الله عز وجل؛ الشمسُ والقمر آية منه صغيرة ترونهما ويريانكم ساعة واحدة لا تضارون في رؤيتهما، ولَعمرُ إلهك لَهُو أقدر على أن يراكم وترونه من أن ترونهما ويريانكم لا تضارون في رؤيتهما**. . . الحديث» المسند (٤/ ١٢، ١٣) ورواه ابن أبي عاصم في كتاب السنة مختصرًا ومطولاً برقم ٥٢٤و٦٣٦ (١/ ٢٣١. ٢٨٦) وقال الألباني: «إسنادهُ ضعيف» ورواه عبدالله ابن الإمام في كتاب السنة مطولاً (٢،٤٨٥) ح١١٢٠. والحديث فيه عبدالرحمن بن عياش السمعي، قال عنه ابن حجر في التقريب (١/ ٤٩٤): «مقبول».

الأسود بن عبدالله بن حاجب قال ابن حجر: «مقبول»: انظر: التقريب (١/ ٣٢٦و١/ ٧٦) وابن القيم أورد هذا الحديث ولم يتكلم في ضعفه؛ بل مدحه حيث قال في زاد المعاد (٣/ ٦٧٣) حيث أورد الحديث عن الإمام أحمد مطولاً وقال في آخره: «ورواه أئمة أهل السنة في كتبهم وتلقوه بالقبول وقابلوه بالتسليم والانقياد، ولم يطعن أحد منهم فيه ولا في أحد من رواته» وقوله «**مخليًا به**» =

وقال ابن عباس أو عكرمة لمن سأله عن قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ ألست ترى السماء؟ قال: بلى.

قال: أفكلها ترى؟ قال: لا، قال: فالله أعظم[1].

الوجه السابع: العلم بنفي الانقسام على الوجه الذي ادعاه الرازي... ٤٣٩/ب

الوجه السابع: أن يقال: العلم بنفي الانقسام على الوجه الذي ادعيته يخالفك فيه أكثر العقلاء، ومثبتوه[2] اختلفوا في طرق إثباته، ولم يتفقوا على طريق واحد؛ بل كل منهم أبطل طريق صاحبه، ومنازعوهم أبطلوا طرقهم، ولاخلاف أنها نظرية دقيقة/ خفية، وأما العلم بالمباينة ولوازمها فهو ضروري فطري، فإذا نفيت ما زعمته من الانقسام على هذه الطريق ونفيت لوازمه

= «قال ابن الأثير في النهاية (٢/ ٧٤) حيث أورد لفظ الحديث هذا: «يقال: خلوت به ومعه وإليه، وأخليت به إذا انفردت به، أي: كلكم يراه منفردًا لنفسه، كقوله: «**لاتضارون في رؤيته**» والحاصل أن الحديث حسنٌ بشواهده ومتابعاته.

(١) هذا الأثر رواه ابن أبي عاصم في كتاب السنة بإسناده عن عكرمة عن ابن عباس بلفظ «فقال له رجل: أليس قد قال ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ فقال له عكرمة: أليس ترى السماء؟ قال: بلى، قال: أفكلها ترى؟ » (١/ ١٨٩) ح/ ٤٣٤ قال الألباني في تعليقه: «إسناده ضعيف، رجاله ثقات غير أسباط بن نصر فإنه كثير الخطأ» وقال عنه ابن حجر: «ثقات غير أسباط بن نصر فإنه كثير الخطأ» وقال عنه ابن حجر في التقريب (١/ ٥٣): «صدوق، كثير الخطأ يغرب» رقم ٢٦٢. رواه ابن جرير في تفسيره (٢٧/ ٥٢) في سورة النجم، وفي آخره لفظ: «أفكلها ترى؟» وقوله في الأصل: (وقال ابن عباس أو عكرمة) بالشك، والصواب أن عكرمة روى عن ابن عباس كما عند ابن أبي عاصم. وأورده السيوطي في الدر المنثور (٣/ ٣٣٥) وأورد بعده عن قتادة: ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ قال: هو أَجَلُّ من ذلك وأعظم أن تدركه الأبصار.

(٢) في الأصل: ونفاته، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

المعلومة بالفطرة والضرورة، وباقيه واضح من تلك الأقيسة، ومنازعوك أثبتوا ما يُعلَم بالفطرة والضرورة والأقيسة الواضحة، وشاهده الكتاب والسنة، واتفاق سلف الأمة كان معلوماً عند كل عاقل؛ لأن ما فعلوه هو الحق دون ما فعلته.

* * *

فصـل

فصل: في نقل المؤلف عن الرازي في نهايته الحجة الثالثة لمثبتي الجهة

ثم ذكر الرازي في نهايته الحجة الثالثة لمثبتي الجهة، وهي الاستدلال برفع الأيدي في الدعاء وقد تقدم ذكرها[1]، ثم قال[2]: «ورابعها[3] التمسُّك بظواهر الآيات كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾، ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ وقوله: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾[4] وقوله تعالى: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦ﴾» قال[5]: «ومما تمسكوا به على اختصاصه بجهة فوق [خاصة][6] بعد أن بينوا كونه في الجهة، هو أن فوق[7] أشرفُ الجهات، فيجب أن يكون مختصاً به».

---

(١) نص الحجة الثالثة في النهاية، ص١٨٢، ضمن الأصل الثاني عشر (فيما يستحيل على الله تعالى) في المسألة الثانية (في أنه تعالى ليس في الجهة) ص١٨١. قال: «وثالثها: أنا كما لانعقل موجوداً خالياً عن القدم والحدوث، فكذلك لانعقل موجوداً ليس في العالم ولا خارج العالم. وأيضًا اتفاق الأمم المختلفة الآراء على الإشارة إلى الفوق عند الدعاء وطلب الإجابة من الله تعالى؛ وذلك يدل على علمهم الضروري بأن الذي يُطلَب منه تحصيل المطالب وتيسير العسير في تلك الجهة، وكذلك قال النبي ﷺ للأَمَة: «**من ربك؟** فأشارت إلى السماء فقال: **إنها مؤمنة**».

(٢) نفس الموضع السابق بعد الكلام السابق مباشرة.

(٣) في الأصل: وأرفعها، وصوَّبتها من النهاية.

(٤) آخر الآية ﴿وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾ ليست في النهاية.

(٥) بعد الكلام السابق والكلام متصل.

(٦) زيادة من النهاية.

(٧) في النهاية: أن الفوق.

قال[1]: والجواب عما تمسكوا به رابعاً: أنا نعارضهم[2] بقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ ﴾ وبقوله تعالى: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ﴾ وبقوله: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾ وبقوله: ﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾ ﴾. قال: «وأما التفصيل في تأويل كل واحدة[3] من الآيات فقد صنفوا فيه كتباً فلا حاجة بنا إلى ذكره[4]».

مناقشة المؤلف للرازي

قلت والكلام على ما ذكره[5] من وجوه:

الأول: أن الذي ذكره الرازي لا يصلح أن يكون معارضاً

أحدها: أن الذي ذكره لايصلح أن يكون معارضاً، وإنما يعارض بمثل ذلك من لايعلم حقيقة المعارضة، وذلك أن المعارضة نوعان: معارضة في الحكم، ومعارضة في الدليل[6]،

---

(١) ذكر الرازي هذا الكلام بعد الكلام السابق بحوالي نصف صفحة (نفس الصفحة المشار إليها قبل قليل).

(٢) في النهاية: أن نعارضهم.

(٣) في النهاية: وأما تفصيل القول وتأويل كل واحدة.

(٤) في النهاية: إلى ذكرها.

(٥) في الأصل: ذكروه، ورجحت أن الصواب حذف الواو.

(٦) المعارضة لغة: هي المقابلة على سبيل الممانعة، واصطلاحًا: هي إقامة الدليل على خلاف ما أقدم عليه الخصم. انظر: التعريفات، للجرجاني، ص٢١٩.
وقال عبدالرحمن حبنكة، في كتاب ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص٤٢٨: «والمراد بالمعارضة أن يبطل السائل ما ادَّعاه المعلل، وأقام عليه الدليل، وذلك بأن يثبت السائل بالدليل نقيض هذا المدعي، أو يثبت بالدليل ما يساوي نقيضه، أو يثبت بالدليل ما هو أخص من نقيضه».
ثم قسَّم المعارضة باعتبار ما تُوجّه إليه إلى قسمين: المعارضة في الدليل، =

فالمعارضة في الحكم نفي قول المستدل أو إثبات نقيضه بدليل آخر، والمعارضة فى الدليل بيان انتقاضه أو انتقاض مقدمة من مقدماته، ويقال: هذا معارضة في مقدمة الدليل، وما ذكره ليس بمعارضة في الحكم ولامعارضة في الدليل، وذلك أن المعارضة في الحكم المعارض به هو الذي يدل على نقيض قول المستدل أو على مثل قول المعارض، فإنه إذا ثبت قول المعترض نفى قول منازعه الذي يناقضه، ومتى نفى قول المستدل حصل مقصود المعترض، وذلك يستلزم صحة قوله الذي يناقضه، وهذه الآيات لاينازع هذا المؤسس وموافقوه أنها لاتنفي أن يكون الله فوق العرش، ولا هي أيضاً دالة عندهم على أن الله بذاته في كل مكان حتى يقال يلزم من ذلك نفي كونه فوق العرش، بل المنازع وذووه لايستريبون أنها لا تدل على شيء من ذلك، ومن ادَّعى دلالتها على أن الله تعالى بذاته في كل مكان فهو مبطل، سواء قيل إن ظاهرها يقتضي ذلك أو لايقتضيه، فإن أكثر ما يقال إن ظاهرها يقتضي أنه في كل مكان؛ لكنْ المؤسسُ وموافقوه

= والمعارضة في العلة. ص٤٢٩.

والمراد بالمعارضة عند علماء أصول الفقه هي: تقابل الحجتين على السواء في حكمين متضادين في محل واحد في حالة واحدة. انظر: المغني في أصول الفقه، للخبازي، ص٢٢٤، وانظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار (٤/ ٢٩٤) في القادح الخامس عشر ضمن قوادح العلة.

وقسَّم الخبازي المعارضة، وذكر منها: المعارضة في الدليل، والمعارضة في الحكم، وذكر أمثلة على ذلك.

لاينازعون لأولئك في أنها لاتدل على ذلك، ولم يُرد بها ذلك، وأنه لايجوز أن يستدل بها على ذلك، وإذا كانوا متفقين على عدم جواز الاستدلال بها على أن الله في كل مكان وعلى أن ذلك/ لم يُرد بها ولم تدل عليه، لم تكن منافية ومعارضة لما استدل عليه به المثبتون بتلك الآيات، وإذا لم تكن معارضة لها لم تكن المعارضة بها معارضة صحيحة.

١/٤٤٠أ

وهذا بيِّنٌ لما يقابله، فإن الاتفاق إذا حصل من الخصمين على أن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] وعلى أنها لم تدل على أن ذات الله في الأرض، بل معناها أنه إلهُ مَن في السماء ومن في الأرض ونحو ذلك، كانت الآيات الدالة على أن الله فوق، وأنه فوق العرش؛ لا تعارضها هذه الآيات، فإن كونه فوق العرش لايعارضه كونه معبوداً في السماء والأرض، وكونه مع الخلق بعلمه وقدرته، ونحو ذلك، بل الذين يقولون ليس [هو][1] فوق العرش يوافقون المثبتة على أن معنى هذه الآيات، فتعيَّن التأويل لهما أو لأحدهما، ويجعل هذا معارضة في الدليل لا في الحكم، أي أن التمسك بالظاهر يقتضي الجمع بين هذا وهذا، وذلك ممتنع؛ فتكون دلالة الإثبات منتقضة، وهذه المعارضة باطلة، فإن الأدلة[2] على أنه مباين للعالم فوق العرش نصوصٌ كثيرة قطعية يعلم بالضرورة

---

(١) زيادة.

(٢) في الأصل: الدلالة، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

مضمونها، ويعلم ذلك أيضاً بأدلة كثيرة، ويعلم بالسنة المتواترة، ويعلم بإجماع سلف الأمة وأئمتها، ثم إنه موافق للفطرة الضرورية والبراهين العقلية.

وأما ما يظن أنه يدل على أنه في العالم فيقال:

أولاً: لا نسلِّم أن شيئاً من الآيات ظاهر[ة][1] في ذلك، ولو سلم ظهوره فمعه قرائن لفظية تبين المراد به فلا يكون ذلك مراداً ومع القرائن اللفظية لايبقى ظاهراً في المحايثة، ثم إنه قد ثبت تفسيره باتفاق سلف الأمة بما ينفي المحايثة، ويُعلم بالحس والعقل ضرورة ونظراً انتفاءُ ما يتوهم فيه من المحايثة، ومع ذلك من ظن أنه[2] دالٌ على المحايثة يكون ضالاً من جهة نفسه لا من جهة الآيات، ثم يقال: ليس هذا معارضة في الدليل، وإنما تكون المعارضة في الدليل بأن تكون قدحاً من آيات تدل على أنه فوق مثل هذه الآيات، ولم يُرد بها أنه فوق، فيبقى اللفظ محتملاً للتعيين ونقض دلالاته.

وأما ما يدل على نفي الفوقية فهذه معارضة في الحكم حينئذٍ، فيقال لهم: ليس للمعترض أن يعارضه بظاهر يوافق[3] خصمه على عدم منافاته لمذهبه، وأيضاً فإذا قدر تعارضهما في الظاهر كان ذلك محوجاً إلى تأويل أحدهما، فلماذا يجب تأويل

---

(١) التاء: زيادة.

(٢) أي الدليل. والمراد جنس الدليل.

(٣) أي المعترض.

الصنفين جميعاً، بل لو قال لهم القائلون إنه بذاته في كل مكان، نحن نقول بنصوص المحايثة، ونتأوَّل نصوص المباينة، لكانوا أقرب إلى اتباع النصوص منهم[1]، [فإ][2]نه من المعلوم أن صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح الذي يسميه المتأخرون التأويلَ[3]؛ على خلاف الأصل، وما كان على خلاف الأصل فتكثيره على خلاف الأصل، فيكون مثبتو المحايثة أقل مخالفة للنصوص من نفاة المحايثة والمباينة، ولهذا كان عوامهم وعبادهم إنما يفهمون من قولهم المحايثة استدلالاً[4] يهدم الشبهات[5].

الثاني: أن يقال: إن كان ظاهر الآيات... ٤٤٠/ب

الوجه الثاني: أن يقال: ظاهر هذه الآيات إما أن يقتضي أنه بذاته/ في كل مكان أو لا يقتضي، فإن اقتضى الأول وجب القول بمضمون الصنفين جميعاً، فيقال إنه فوق العرش، وإنه بذاته في كل مكان، كما تقوله طائفة من الجهمية المجسمة وغير المجسمة كما تقدم ذكره، فكان على هذا المؤسس أن يقول

---

(١) والمعنى أن القائلين بالحلول أقرب إلى الاتباع من القائلين بالنفي والتعطيل، وإن كان كل منهما قوله كفر.

(٢) زيادة.

(٣) أطال المؤلف في هذا الموضوع في رسالة له اسمها: الإكليل في المتشابه والتأويل. وهي رسالة طويلة ضمن مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٧٠ ـ ٣١٤) انظر كلامه عن تعريف المتأخرين للتأويل، في ص٢٨٨ نفس المجلد.

(٤) أي استدلالاً منهم بالآيات التي تدل على الحلول بزعمهم كقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ وقوله ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾.

(٥) قوله: الشبهات: أي شبهات نفاة النقيضين (المباينة والمحايثة).

بقول هؤلاء؛ إن كانت هذه الآيات تقتضي أنه في كل مكان بذاته، ويحتاج أن يجيب إخوانه هؤلاء الجهمية عن دلالة الصنفين من الآيات على مذهبهم. وإن لم تكن هذه الآيات تقتضي أنه بذاته في كل مكان وهو الذي تقوله الجماعة، لم يصلح لمعارضة ما دل على أنه فوق العرش، فقد ظهر على التقديرين بطلان قوله وهو أنه لاداخل العالم ولاخارجه، فإنه سواء كانت هذه الآيات دالة على أنه في كل مكان أو لم تكن دالة، فإن القرآن يدل على بطلان قولهم إنه لا داخل العالم ولا خارجه، إذ مضمون القرآن على أحد التقديرين أنه خارج العالم، وعلى التقدير الآخر الذي عارض به المنازع أنه داخله، والقول بمضمونهما، قد قاله قوم. وعلى التقديرين فقولُ المؤسس باطل، يقرر هذا:

الثالث: أن قول المؤسس وذويه إن الرب لاداخل العالم و لا خارجه

الوجه الثالث: أنه إن لم تكن هذه الآيات دالة على أنه داخل العالم فلا تصلح المعارضة بها، وإن كانت دالة كان في القرآن ما يدل على أنه خارج العالم وفيه ما يدل على أنه داخل، ومن المعلوم أن النصوص إذا تعارضت فالواجب استعمالها جميعاً أو ترجيح أحد النصين[1] وتأويل الآخر، فأما ترك العمل بجميع النصوص فلا يقوله أحد ولا يستحلُّه مسلم، فكان الواجب حينئذٍ أن نقول إنه خارج العالم، وتأويل ما دل على داخله، أو نقول إنه داخله ويتأول كما دل على أنه خارجه، أو نقول بمجموع

---

(١) في الأصل: النصفين، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

النصين؛ وهو أنه داخله، وخارجه. والأقوال الثلاثة قد قال بها طوائف.

فأما قوله وقول ذويه من أنه لاداخل العالم ولاخارجه فهو خلاف النصوص جميعاً، وتركٌ لاتباعِ جميع آيات القرآن، ومعلوم أن هذا باطل بالضرورة من دين المسلمين ودين كل من آمن بالرسل، فيكون فسادُ قوله معلوماً بالاضطرار من دين الإسلام. يوضِّحه:

الرابع: أن لازم قول المؤسس وذويه أن الرب لا داخل العالم...

الوجه الرابع: وهو أن يقال: لاريب أن نصوص العلو والفوقية كثيرة جدًّا في القرآن، وهذه الآيات القليلة قد يزعم من يزعم أنها تدل على أنه في داخل العالم، فإن كان الواجب اتباع هذا وتأويل[1] هذا[2] أو بالعكس أو اتباعهما جميعاً كان ذلك مما قد يقال إنه يسوغ، أما إذا كان الحق خلاف ما يُعرَف ويفهم من الآيات كلها، وهذا الحق وهو أنه لاداخل العالم ولاخارجه لم يدل عليه الكتاب لا نصًّا ولا ظاهراً كان الكتاب الذي أنزله الله وجعله هدى للناس قد أكثر فيه من الآيات التي لا هدى فيها، بل ظاهرها الإضلال والكفر، والحق الذي يجب اعتقاده لم تذكره قط فيه.

ومعلوم أن من تكلم كلاماً كثيراً بما يظهر منه نقيض الحق ولم يتكلم بكلام يظهر فيه الحق: لم يكن هادياً إلى الحق

---

(١) في الأصل: بعدها «تأويل» مكررة، وحذفت إحداهما.

(٢) وقوله هذا (في الموضعين) أي المدلول من الآيات.

ولا مبيناً له ولا دالاً على الحق، بل كان سكوته عما يدل على الباطل كما سكت عما يدل على الحق خيراً مما يتكلم بما يدل على الباطل ويسكت عما يدل على الحق، وهذا مقتضى قول المؤسس وموافقيه، وحينئذٍ فيكون عدم الكتاب والرسول/ في هذا الباب الذي هو من أعظم أصول الدين على قولهم، خيراً وأنفع للخلق من وجود الكتاب والرسول؛ فإن الكتاب والرسول على قولهم لم يهدهم إلى الحق في ذلك ولا بيّنه ولاسكت أيضاً عما يدل على الباطل حتى يكونوا كما كانوا عليه في الجاهلية، بل تكلم بكلام كثير يدل على الباطل عندهم، ومعلوم أن هذا القول كفرٌ صريح بالكتاب والرسول، وكل قول يستلزم الكفر فهو من أعظم الباطل والضلال، بل هو كفر، وهذا لازم لهؤلاء لزوماً لا محيدَ عنه، وإن كان منهم من لايهتدي إلى هذا الضلال الذي وقعوا فيه، وهذا الكفر الذي لزمهم، ولو اهتدى إلى ذلك لرجع عن قوله، ولهذا لم يُحكم بكفر من يتكلم بما هو كفر إن لم تقم عليه الحجة البلاغية، إذ قد لا يكون عَلِمَ ما جاء به الرسول في ذلك، ومن هؤلاء من قد يظن أن قول حزبه عليه دليل من كتاب أو سنة أو أثر عن بعض السلف، فإذا عرف أن هذا القول الذي يقولونه من أنه ليس فوق العرش ولا فوق العالم لم يدل عليه الكتاب ولا السنة ولا قاله أحد من سلف الأمة وأئمتها أهل القرون الثلاثة الفاضلة، بل نطقوا بنقيض ذلك، كما هو معروف في موضعه، تبين له أنهم ضلال مخالفون لكتاب الله وسنة رسوله وإجماع المؤمنين السابقين، ومن علم أن قولهم مخالف لذلك

٤٤١/أ

لايحكم بكفر من يتكلم بما هو كفر حتى تقوم عليه الحجة البلاغية

واتبعه كَفَرَ كما كَفَّرهم السلف والأئمة.

الخامس: أن من قال: إنه لا داخل العالم ولا خارجه...

الوجه الخامس: أن هذه الآيات إنما يعارض بها الجهمية الذين يقولون إنه في كل مكان، كما ذكر ذلك الأئمة، وإن كان كثير من هؤلاء ملبِّساً ـ كما لَبَّس هذا المؤسس ـ لايقول بموجب هذه الآيات ولابموجب هذه، وإنما يذكر هذه ليدفع بها في الظاهر دلالة تلك الآيات، وهي عنده لا تدفع دلالتها كما ذكرناه.

وهؤلاء الجهمية إذا قالوا إنه في كل مكان بذاته، فقد لزمهم من المحاذير والمناقضات التي فروا إليها من كونه فوق العرش أكثر مما فروا منه، وإذا كان كذلك لم يكن لهم حجة عقلية يحتجون بها في تأويل تلك الآيات دون هذه، فيكون احتجاجهم بهذه الآيات باطلاً كاحتجاج إخوانهم، فظهر فساد المعارضة بها من الطائفتين جميعاً، وذلك أن المعارض بها إذا قال إنه في كل مكان بحيث يماس الأجسام ويكون محدوداً بها [أ] وقال[1] إنه داخل العالم وخارجه وهو جسم محدود، ففي هذه الأقوال من الفساد ما ليس في قول من يقول إنه فوق العرش وهو جسم كما تقدم، وإذا كان كذلك لم يكن ـ كما تقدم ـ له القول فيما ادعاه من موجب هذه الآيات[2] لاقتران الدليل العقلي بها دون تلك، بل الأدلة العقلية على موافقة تلك الآيات أدل منها على هذه كما

---

(١) الألف: زيادة.

(٢) التي تدل على المحايثة والتي تدل على المباينة.

تقدم بيانه[1]، وإن قال إنه في كل مكان بلا مماسة، أو أنه داخل العالم وخارجه وليس بجسم أو أنه ذاهب في الجهات إلى غير غاية وليس بجسم ونحو ذلك، فمن المعلوم أن هذا أبعد عن المعقول وأعظم إحالة من كونه فوق العرش وليس بجسم. ومن المعلوم أيضاً أن هذه الآيات التي ذكرها لا تدل على ذلك، فحينئذ لا يكون قد قال بموجب هذه الآيات ولابموجب تلك، بل ترك النصين جميعاً مع مخالفته للمعقول، وهذا كله يبين أن هذه الآيات لا تصلح أن يعارض بها أحد ممن يقول إن الله ليس فوق العرش.

٤٤١/ب

السادس: أنه لاتعارض بين آيات المعية وآيات العلو

الوجه السادس: أن هذه الآيات ليس فيها ما يعارض/ تلك الآيات بوجه من الوجوه، كما تقدم حكاية أقوال الأئمة، وكما سيأتي إن شاء الله تعالى الكلام[2] مفصلاً إذا ذكرنا قوله مبسوطاً، فإن قوله: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ٣] ليس ظاهرها أن ذاته في السموات والأرض، فإنه لم يقل: (وهو في السموات) وإنما قال: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ ﴾ فالظرف متعلق باسم الله، فيكون بمنزلة قوله: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ﴾ [الزخرف: ٨٤] وأما آيات المَعِيَّة فنحن نعلم بالاضطرار من لغة العرب أنها لا تقتضي أن الله تعالى مختلط بالخلق ممتزج بهم،

---

(١) وهو قول المؤلف: «فيكون مثبتو المحايثة أقل مخالفة للنصوص من نفاة المحايثة والمباينة» (سبق قريبًا).

(٢) في الأصل زيادة واو فحذفتها.

بل عامة ما استعمل فيه لفظ (مع) في القرآن لايدل على ذلك، لا في الله تعالى ولا في حق المخلوق، وإنما يدل على المقارنة والمصاحبة، وقد قال النبي ﷺ: «**اللهم أنت الصاحب في السفر**»[١] وكون الشيء مقارناً لغيره أو مصاحباً له لايمنع أن يكون فوقه[٢] ولا يجب أن تكون ذاته مختلطة ممتزجة بذاته، وإذا لم يكن لفظ (مع) في جميع القرآن يدل على الممازجة والمخالطة علم أن ذلك ليس مدلول هذه الكلمة، بل كون الشيء مع الشيء على أي وجهٍ قيل لا يمنع أن يكون فوقه، ولا يوجب أن يكون تحته، وإذا لم يكن بين الآيات تنافٍ[٣]. لم تصلح المعارضة بها، وأما قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾ فلا منافاة أيضاً بين علوه وبين قربه إن أريد بهذه الآية الله سبحانه وتعالى، وأما إن أريد بها الملائكة اندفعت المعارضة من كل وجه، وقد تكلمنا على قربه في جواب الأسولة المصرية

---

(١) هذا جزء من حديث عن ابن عمر رضي الله عنهما من دعائه ﷺ إذا أراد السفر، فقد رواه مسلم في كتاب الحج، باب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج وغيره ح/ ١٣٤٢ (٢/ ٩٧٨).

ورواه الترمذي في كتاب الدعوات، باب ما يقول إذا ركب الناقة ح/ ٣٤٤٧ (٥/ ٥٠١)، وقال: «حديث حسن غريب من هذا الوجه». وروى الحديث أيضاً عن أبي هريرة، ورواه عن عبد الله بن سرجس وقال بعده: «هذا حديث حسن صحيح» ح٣٤٣٨ و٣٤٣٩. وقال بعد حديث أبي هريرة: «حديث حسن غريب من حديث أبي هريرة ولا نعرفه إلا من حديث ابن أبي عدي عن شعبة» ورواه أبو داود عن ابن عمر، من طريق ابن جريج، وهو إسناد مسلم ح٢٥٩٩ (٣/ ٧٥).

(٢) في الأصل لفظ: «فقوه» تحريف.

(٣) في الأصل رسمها «مناف» ورجحت أن الصواب ما أثبته

كلاماً مبسوطاً وحينئذ فلا حاجة إلى تأويل شيء من هذه الآيات[1].

الوجه السابع: أنه على فرض الحاجة إلى التأويل...

الوجه السابع: أنا لو فرضنا الحاجة إلى التأويل فلا ريب أنه على خلاف الأصل، وما كان على خلاف الأصل فتكثيره على خلاف الأصل، فإذا كان أحد القولين مستلزماً لتأويل آيات قليلة اثنتين أو ثلاث أو عشر، فالقول الآخر يستلزم مع تأويل هذه أو مع ترك تأويلها تأويل نحو خمسمائة موضع لم يكن هذا القول مثل ذاك، بل كان كل قول أقرب إلى تقرير النصوص خيراً من القول المقتضي تأويلها.

الوجه الثامن: أن نصوص العلو والفوقية لاتحتمل التأويل

الوجه الثامن: أن تلك الآيات نصوص لاتحتمل التأويل، كما سنقرره إن شاء الله.

الوجه التاسع: أن نصوص الفوقية تعاضدت وكثرت

الوجه التاسع: أن الظواهر إذا تعاضدت على مدلول واحد صار قطعيًّا كأخبار الآحاد إذا تواردت على معنى واحد صار تواتراً، فإن الظنون إذا كثرت وتعاضدت صارت بحيث تفيد العلم اليقيني، وهذه النصوص كذلك[2].

---

(١) انظر: مختصر الفتاوى المصرية من ص/٥٨١ ـ ٥٨٤ في كلام المؤلف عن الفوقية. وانظر في: مجموع الفتاوى: الجمع بين علو الرب عز وجل وبين قربه من داعيه وعابديه (٥/ ٢٢٦ ـ ٢٤٥) (جميع المبحث عن القرب، وأشار إلى جزء من هذا المبحث وأنه ذكره في كتابه (جواب الأسئلة المصرية على الفتيا الحموية) انظر: مجموع الفتاوى (٥/ ٢٤٠).

(٢) هذه مسألة أوردها الأصوليون في مسائلهم في مباحث (النظر في أحكام الأدلة) وكلام المؤلف هنا في خبر الآحاد، والأدلة الظنية إذا تواردت على معنى واحد =

الوجه العاشر: أن من تدبر نصوص علو الله وفوقيته...

الوجه العاشر: أن كل من تدبر هذه النصوص بلا هوى ونظر فيما جاء عن السلف في تفسيرها، وما روي عن النبي ﷺ من جنسها أفاده ذلك علماً ضروريًا من أقوى العلوم الضرورية[1]، على أن الرسول ﷺ أخبر بمضمونها، وأن الله فوق العالم، والعمل الضروري لا يندفع بالتأويلات، وبسط هذه الأجوبة وغيرها له موضع آخر.

نقل المؤلف رد الرازي ومناقشته للحجة الخامسة

ثم قال الرازي[2]: «والجواب عما تمسكوا به خامساً من أن الفوق[3] أشرف الجهات[4] فيجب أن يكون الباري مختصاً به إذ[5] من يقول الأرض كُرَيَّةٌ يقول إن جهات الفلك كلها فوق،

= صارت متواترة، وذلك بشرط أن ترجع الأدلة الظنية إلى أدلة قطعية وإلى أصل قطعي، أما إذا عورضت الظنون بأصل قطعي، ولم يشهد لها أصول قطعية فهي محل النظر. انظر عرض هذه المسألة في: الموافقات، للشاطبي (٣/ ١٥ ـ ٢٦) فهو بحث قيم.

أما أخبار الآحاد والكلام في قبولها وحكم التعبد بها شرعا وعقلاً والخلاف في ذلك وهل يقتضي خبره العلم فانظر إلى: التمهيد في أصول الفقه، للكلوذاني (٣/ ٣٥ ـ ١٠٨)، والبرهان في أصول الفقه، للجويني (١/ ٦٢٤)، والمعنى في أصول الفقه، للخبازي ص/ ١٩٤ ـ ١٩٩، والمحصول في علم أصول الفقه، للرازي (ج ٢ق ١ ص٥٠٧ ـ ٥٦٢). وأدلة النصوص في الفوقية قطعية ومستندة إلى أصل قطعي وهو كتاب الله تعالى، فهي تفيد اليقين والعلم بمدلولها.

(١) انظر كلام ابن الباقلاني في كتابه التمهيد عن العلم الضروري ويقابله العلم النظري وتعريف كل منهما ص/ ٧، ٨، ٩ وقد سبق تعريف ذلك ص/ ١٥١.

(٢) النهاية ص/ ١٨١ بعد الكلام الذي سبق (والكلام متصل).

(٣) في النهاية: من أن القول يكون الفوق.

(٤) الجهات: ليست في النهاية.

(٥) في النهاية: إن.

لأنه لو كان بعض الحيوان تحت أرجلنا ورأسه[١] مسامِتاً[٢] لأخمصنا إذا كان قائماً[٣] لكان الفوق عنده ما سامت رأسه/ وإذا كانت الجهات كلها فوق فكيف قلتم إنه يجب حصوله تعالى في بعضها؛ لأنه أشرف مما عداه، ولأنا لو تصورنا أنفسنا إذا ضممنا رؤوسنا إلى جهة الأرض وكانت الأنوار في هذه الجهة، وجهة فوق مظلمة لتصورنا أن الأرض هي الشريفة، ولأنه لاحيِّزَ إلا ويُفرض فوقه حيز آخر[٤] فإذاً لاحيز إلا بالقياس[٥] إلى ما فوقه أسفل، فوجب أن لايحصل في شيء من الجهات»[٦]. والكلام على هذا من وجوه:

٤٤٢/أ

مناقشة المؤلف لحجة الرازي من وجوه

الأول: أن قولـ[ـه][٧] «من يقول إن الأرض كُرَيَّةٌ يقول إن جهات الفلك كلها فوق، يُشعر أن الفلك جهات متعددة عند من يقول ذلك، وليس الأمر كذلك باتفاق علماء المسلمين الذين يقولون الفلك مستدير، وباتفاق علماء الهيئة[٨] الذين يقولون

الوجه الأول: أن قول الرازي يشعر أن الفلك له جهات متعددة

---

(١) في النهاية: أو رأسه.

(٢) مسامتًا: قال في المعجم الوسيط (١/ ٤٧٧) مادة (سمت) «سامته: قابله ووازاه وواجهه، تسامتاً: تقابلاً وتوازياً).

(٣) في الأصل نائمًا، والتصويب من النهاية.

(٤) في النهاية بعدها لفظ: فإذًا لاحيز إلا ونفرض فوقه حيزًا آخر.

(٥) في النهاية: إلا وهو بالقياس.

(٦) انتهى كلام الرازي في هذا المقطع.

(٧) في الأصل، أن قول، وزدت الهاء لاقتضاء الكلام.

(٨) علماء الهيئة: هم الذين يبحثون في علم الهيئة، والمراد بها كما قال الخوارزمي في مفاتيح العلوم: ص١٢٥: «علم الهيئة هو معرفة تركيب الأفلاك وهيئتها =

كذلك باتفاق علماء المسلمين وعلماء الهيئة إذ ليس للعالم إلا جهتان

بكُرِية الأرض واستدارة الفلك، فإن العلو عندهم جهة واحدة لاجهاتٍ متعددة، وليس للعالم عندهم إلا جهتان: جهة السفل وهو المركز في جوف الأرض وأسفلها، وجهة العلو وهي جهة السماء، وهي جهة المحيط، فقولُه: جهات الفلك كلها فوق، كلامٌ لا حقيقة له. فإذًا لاجهة للفلك إلا جهة واحدة، وهي جهة فوق، فلا جهات هنالك عند هؤلاء[1].

الوجه الثاني: إذا كان الفلك من جميع جوانبه في العلو...

الوجه الثاني: أنه إذا كان الفلك عالياً من جميع جوانبه وهو في العلو، والأرض هي السفلى، وجوفها هو[2] المركز وهو أسفل سافلين، وليس للعالم إلا جهتان: العلو والسفل، كان قولُهم[3] إن الله في العلو وفوق العرش تخصيصاً له بالجهة العالية دون السافلة، وذلك تخصيص له بالجهة الشريفة. فظهر بذلك شرف العالية الفوقانية على السفلى التحتانية.

= وهيئة الأرض» وقال المرعشي في كتابه ترتيب العلوم ص١٨١: «وأما الهيئة؛ أعني الهيئة التي دونتها الفلاسفة؛ فهي علم يبحث فيه عن هيئة الأجرام العلوية والسفلية على ما دلت عليه أرصادهم وتخميناتهم».

(١) عرض المؤلف لهذه القضية في رسالة له اسمها (عرش الرحمن وما ورد فيها من الآيات والأحاديث) وهي خمس وثلاثون صفحة طبعت مستقلة، مطابع المنار بمصر سنة ١٣٤٩هـ. وطبعت مع مجموع الفتاوى المجلد السادس من ص٥٤٥ ـ ٥٨٤ بعنوان (الرسالة العرشية) وقد تعرض المؤلف لعدة قضايا مهمة منها: خطأ القائلين بأن العرش هو الفلك التاسع، وإبطال قول الفلاسفة بأن حركة الفلك التاسع هي مبدأ الحوادث... وغيرها.

(٢) في الأصل: وهو، فحذفت الواو.

(٣) أي مثبتي الجهة والفوقية.

الوجه الثالث: أن كون الرب فوق العالم..

الوجه الثالث: أن كونه فوق العالم أمرٌ يلزم كونه خارج العالم على قول هؤلاء[1]، وكل ما كان خارج العالم كان فوقه بالضرورة، إذ لايمكن أن يكون شيء خارج العالم ولا يكون فوقه؛ إذ المحيط بالعالم هو أعلى شيء فيه من جميع النواحي، وإذا كان كذلك كان كونه فوق العالم من لوازم كونه خارج العالم، وكونه خارج العالم من لوازم ذاته، وكونه قائماً بنفسه كما تقدم ذلك، فصار كونه فوق العالم من لوازم وجود نفسه.

الوجه الرابع: أن قول الرازي: إذا كانت الجهات كلها فوق...

الوجه الرابع: أن قوله: «إذا كانت الجهات كلها فوق فلم قلتم: إنه يجب حصوله في بعضها لأنه أشرف مما عداه»؟ يقال له: كونها كلها فوق هو وصف لها في نفسها، وهي من ذلك الوجه جهة واحدة لا جهات، لايتصور أن يكون في بعضها دون بعض بل يجب أن يكون في تلك الجهة، وهي الجهة العالية بالذات على العالم، وأما كونها جهات ست فهو[2] بالإضافة إلى الحيوان إذ يسمّى ما يسامت رأسه فوق، وما يسامت رجليه تحت، وما يحاذي بيمينه يميناً، وما يحاذي شماله يساراً، وما يحاذي وجهه أماماً وما يحاذي قفاه خلفاً، لأنه يؤم هذا ويقصده ويخلف هذا، وهذه أمور إضافية فأمام هذا يكون خلفاً لغيره، وخلفاً له أيضاً إذا استدار، وكذلك ما يكون يميناً له يكون يساراً لغيره، وله أيضاً إذا انفتل، ومن المعلوم أن ما كان أعلى كان

---

(١) أي مثبتي الجهة والفوقية.

(٢) في الأصل: وهو، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

أشرف مما كان أسفل، والحيوان حيث كان من الأرض، فالسماء فوق رأسه، والأرض تحت رجليه/ فلا تكون قط السماء إلا من الجهة التي تحاذي رأسه وهي الجهة الشريفة، فإذا قيل إن الباري يختص بالجهة الشريفة بالنسبة إلينا فذاك تخصيص له بالجهة التي استحقها بنفسه، وهي الجهة العليا الخارجة عن العالم، فصار استحقاقه لها لوجهين:

٤٤٢/ب

أحدهما: لوجوب كونه مبايناً للعالم خارجاً عنه، ولايكون كذلك إلا إذا كان فوق العالم، ولوجوب كونه العلي الأعلى على كل شيء، فيجب أن يكون فوق العالم، ولكونه من العالم بأشرف جهاتهم الإضافية، وأشرف جهاتهم الإضافية ناحية العلو، وهي ناحية السماء منهم حيث كانوا.

فهذه **ثلاثة أوجه** متناسبة متوافقة ليست مختلفة كما زعمه المؤسس.

الوجه الخامس: أن مضمون كلام الرازي في رده أن جهة السماء...

الوجه الخامس: قوله: ولأنا لو تصورنا أنفسنا إذا ضممنا رؤوسنا إلى جهة الأرض وكانت الأنوار في هذه الجهة، وجهة فوق مظلمة لتصورنا أن الأرض هي الشريفة فمضمونه أن جهة السماء إنما كانت أشرف لمحاذاة رؤوسنا وظهور الأنوار من جهتها، وهذا باطل على ما ذكره؛ فإن جهة السماء هي بنفسها الجهة العليا الواسعة، سواء كنا موجودين أو معدومين، وجهة الأرض هي جهة السفلى الضيقة، والرب يمتنع أن يكون فيها؛ لأن أسفل الأرض ضيق سافل، وذلك يستلزم أن يحيط بالله أقل

شيء وأسفله وأضيقه، وأيضاً فإنه يجب مباينته للعالم، وذلك يستلزم كونه فوق العالم. وأيضاً فما ذكره من تقدير رؤوسنا والنور من الجهة السافلة تقدير خلاف الواقع، وإذا كان تقديراً لاحقيقة له، كان الحكم اللازم له حكماً لاحقيقة له؛ كما لو قال قائل: لو كان العرش في جوف الأرض ولو كانت الأرض فوق السماء، ونحو ذلك، ولاريب أنه لو اختلفت صفات الأجسام ومقاديرها وحقائقها لاختلفت أحكامها، لكن بكل حال يجب أن يكون الله مبايناً للعالم وأن يكون هو العلي الأعلى، وذلك يمنع أن يكون في الجهة السفلى الضيقة، سواء على أي وجه قُدِّر، وهو المطلوب.

الوجه السادس: قول الرازي: لاحيز إلا ويفرض فوقه حيز آخر

الوجه السادس: قوله: «لاحيز إلا ويُفرض فوقه حيزٌ آخر» يقال له: المفروض هو تقدير الذهن وتخيُّله، وذلك لايستلزم تحقق هذا المقدر في الخارج، بل تقدير أحياز بعضها فوق بعض بمنزلة تقدير أجسام لا نهاية لها، وذلك تقدير لاحقيقة له في الخارج، فقوله: «فلا حيز إلا وهو بالنسبة إلى ما فوقه أسفل» يوجب أن لا يحصل في شيء من الجهات إنما يصح لو كان فوقه شيء لا يلزم إذا قَدَّر الذهن شيئاً لاحقيقة له في الخارج، كما لا يلزم إذا قُدِّر أجسام لا نهاية لها أن يكون مداخلاً للأجسام، وكما لا يلزم إذا قُدِّر هناك عالم آخر أن يقال لايكون فوق هذا العالم بل فوق ذلك، بل إذا قدر الذهن حيزاً فوق حيز قدر أيضاً فوق الأسفل، وهكذا كلما زاد الذهن في هذا التقدير، زِيدَ في

هذا التقدير، ولكن لايلزم من ذلك أن يكون الخارج كذلك، وإنما هذا تقدير ذهني.

وقد قدمنا فيما مضى أن الأحياز التي قال إنها خارج العالم/ إنما هي أمور عدمية وتقديرات ذهنية ليس لها حقيقة خارجية. والله سبحانه وتعالى أعلم[1]. ٤٤٣/أ

---

(١) تكلم المؤلف عن الأحياز وما يتعلق بها في الجزء الثاني من المطبوع من الكتاب (بيان تلبيس الجهمية) في جميع الثلث الأوسط للجزء، وكذلك في الجزء الأول منه، ولاسيما آخر الكتاب.

فصـل

فصـل: فـي نقل المؤلف عن الرازي

قال الرازي في تأسيسه الفصل السادس[١]: «اعلم [أن][٢] المشهور عن[٣] قدماء الكرامية إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى إلا أنهم يقولون: لانريد به كونه تعالى مؤلفاً من الأجزاء، ومركباً من الأبعاض، بل نريد [به][٤] كونه تعالى غنيًّا عن المحل قائماً بالنفس. وعلى هذا التقدير فإنه يصير النزاع في أنه تعالى جسم أم[٥]لا نزاعاً لفظيًّا. هذا حاصلُ ما قيل في هذا الباب، إلا أنا نقول: كل ما كان مختصاً بحيز أو جهة [و][٦]يمكن أن يشار إليه بالحس، فذلك المشار إليه إما أن لا يبقى منه شيء في جوانبه الستة[٧]أو يبقى[٨]فإن لم يبق منه شيء في جوانبه الستة فهذا يكون كالجوهر الفرد، وكالنقطة التي لا تتجزأ، ويكون في غاية الصغر والحقارة، ولا أظن أن عاقلاً يرضى أن يقول إن إله العالم

---

(١) أساس التقديس ص/ ١٠٠ الفصل السادس (في الرد على الكرامية القائلين بأنه تعالى جسم، بمعنى كونه تعالى غنيًّا عن المحل قائما بالنفس).

(٢) أن: زيادة من الأساس.

(٣) في الأصل: من، والتصويب من الأساس.

(٤) به: زيادة من الأساس.

(٥) في الأساس: أو.

(٦) زيادة من الأساس.

(٧) في الأساس: جوانبه الست، وكذا في اللفظ الذي بعده.

(٨) في الأساس: وإما أن يبقى.

كذلك، أما إن بقي منه شيء في جوانبه الستة، أو في [أحد][1] هذه الجوانب، فهذا يقتضي كونه مؤلفاً مركباً من الجزأين أو أكثر، أقصى ما في الباب أن يقول قائل: إن تلك الأجزاء لا تقبل التفريق والانحلال[2]، إلا أن هذا لا يمنع من كونه في نفسه مركباً مؤلفاً، كما أن الفلسفي يقول: الفلك جسم إلا أنه لايقبل الخرق والالتئام[3]، فإن ذلك لايمنعه من اعتقاد كونه جسماً طويلاً[4] عريضاً عميقاً، فثبت أن هؤلاء الكرامية لما اعتقدوا كونه تعالى مختصًّا بالحيز والجهة، ومشارًا إليه بحسب الحس، واعتقدوا أنه تعالى ليس في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد والنقطة التي لا تتجزأ وجب أن يكونوا قد اعتقدوا أنه تعالى ممتد في الجوانب أو في بعض الجوانب. ومن قال ذلك فقد اعتقد كونه تعالى مركباً مؤلفًا. فكان امتناعه عن إطلاق لفظ المؤلف

---

(١) أحد: زيادة من الأساس.

(٢) التفريق أو التفصيل بمعنى، والمقصود بالتفصيل: تقييد الشيئين المتشابهين شيئين مختلفين انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ٣١٥)، وذكر أيضًا أن التفصيل أيضًا هو التفريق وهو التمييز بين الشيء والشيء أو بين الأصل والفرع بإبراز ما يختص بأحدهما.
أما الانحلال فهو التفكك، ويطلق على الانتقال من المؤتلف إلى المختلف ومن الصحيح إلى الفاسد، وهو ضد التمام أو التكامل انظر المرجع السابق (١/ ١٥٣).

(٣) الالتئام: من التأم الشيء: انضم وتماسك، والْتأم الشيئان اتفقا، والالتئام هو الإحكام والاتساق، أي: خلو أجزاء البرهان أو المذهب أو الكتاب من التناقض. انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ١١٦).

(٤) في الأصل: طولاً، والتصويب من الأساس.

والمركب امتناعًا عن مجرد هذا اللفظ مع كونه معتقداً لمعناه، فثبت أنهم إنما أطلقوا عليه لفظ الجسم لأجل أنهم اعتقدوا كونه تعالى طويلاً عميقاً عريضاً[1] ممتداً في الجهات.

فثبت [أن][2] امتناعهم عن هذا الكلام لمحض التقية والخوف، وإلا فهم يعتقدون كونه تعالى مركباً مؤلفاً.

فهذا تمام الكلام في القسم الأول في هذا الكتاب، وهذا هو القسم المشتمل على الوجوه العقلية»[3].

مناقشة المؤلف للرازي وبيانه المقارنة بين مثبتة الجسم ونفاته

[والكلام][4] على هذا من وجوه:

أحدها[5]: أن القول بكون الجسم ـ الموجود القائم بنفسه، أو الموجود ـ هو قول أئمة المجسمة مثل هشام بن الحكم[6]

---

(١) في الأساس: طويلاً عريضًا عميقًا.

(٢) أنّ: زيادة من الأساس.

(٣) مراده بالقسم الأول من الكتاب هو: الأدلة الدالة على أن الله منزه عن الجسمية والتحيز. والقسم الثاني: تأويل الآيات والأخبار المتشابهات، كما في تقسيم الرازي لكتاب الأساس.

(٤) زيادة.

(٥) الوجه الثاني سيأتي في ص٣٦٢.

(٦) هو: هشام بن الحكم أبو محمد الشيباني، من أهل الكوفة، وهو من الشيعة الإمامية الذين غالوا في التشبيه والتجسيم، ومن تجسيمه زعمُه أن ربه طوله سبعة أشبار بشبر نفسه.. إلى آخر مقالاته ـ تعالى الله عن قوله. مات بعد نكبة البرامكة، وقيل عاش إلى خلافة المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ). انظر عنه وعن مذهبه وعن فرقته التي تنسب إليه (الهشامية): مقالات الإسلاميين (١/ ١٢٥ ـ ١٢٦)، والملل والنحل (١/ ١٨٤ ـ ١٨٥)، واعتقادات فرق المسلمين للرازي، ص٦٤ وسمى فرقته (الحكمية): التنبيه والرد، للملطي ص٢٤، ولسان الميزان، =

الوجه الأول: أن إطلاق لفظ الجسم على الله...

وغيره، فإن الأمة أول ما تنازعت في الجسم نفياً وإثباتاً: هل الله تعالى جسمٌ أو ليس بجسمٍ؟.

والخائضون في ذلك هم أهل الكلام، فقال أبو الهذيل العلاَّف وأتباعه من المعتزلة: إنه ليس بجسم[1]، وقال هشام بن الحكم وأتباعه من الشيعة: إنه جسم. وكان أولئك يفسرون، الجسم، بما احتمل الصفات أو بما هو مؤلف من الأجزاء، وهؤلاء يفسرون الجسم بالقائم بنفسه [أ][2] وبالموجود.

نقل المؤلف عن الأشعري من كتاب المقالات الاختلاف في الجسم

قال الأشعري في كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين بعد أن ذكر اختلافهم في الجليل من الكلام كالتوحيد والقدر والأسماء والأحكام والإمامة والوعيد، قال[3]: «ذكر اختلاف الناس في الدقيق[4]:

اختلف المتكلمون في الجسم ما هو على اثنتي عشرة مقالة؛

٤٤٣/ب

فقال قائلون/: الجسم هو ما احتمل الأعراض كالحركات والسكون وما أشبه ذلك، فلا جسم إلا ما احتمل [الأعراض][5]

= ابن حجر (٦/ ١٩٤).

(١) انظر في ذلك: كتاب رسائل العدل والتوحيد (لمجموعة من المعتزلة) ص٣٣١ باب على المجسمة، حيث لا يقولون بأنه جسم، ويردون على المجسّمة كالكرامية وغيرهم.

(٢) زيادة.

(٣) مقالات الإسلاميين، أول الجزء الثاني، ص٤.

(٤) وهو يمثل الجزء الثاني من الكتاب حيث خصص الجزء الأول لمسائل الجليل كما صرح في آخر الجزء الأول والجزء الثاني لمسائل الدق أو مسائل الدقيق.

(٥) زيادة من المقالات.

ولا ما يحتمل أن تحلّ الأعراض فيه إلا جسم، وزعموا أن الجزء الذي لايتجزأ جسم يحتمل الأعراض، وكذلك معنى الجوهر أنه يحتمل الأعراض وهذا قول أبي الحسين الصالحي[1]» قال[2]: «وزعم صاحب هذا القول أن الجسم[3] محتمل لجميع أجناس الأعراض غير أن التأليف لايسمى[4] حتى يكون تأليف آخر[5]، ولكن أحدهما قد يجوز على الجزء ولا نسمِّيه تأليفاً اتباعاً للغة[6]، قالوا: [وذلك][7] أن أهل اللغة لم يجيزوا مماسة[8]

---

(١) من المحتمل أن يكون هو: صالح بن عمرو الصالحي، تنسب إليه فرقة الصالحية (من المرجئة) كما عدَّه الشهرستاني والأشعري: الملل والنحل (١/ ١٤٥)، ومقالات الإسلاميين (١/ ١٩٨) وعدّهُ البغدادي في الفرق بين الفرق ص٩٦ من شيوخ المعتزلة، وأشار الشهرستاني إلى أنه ممن جمع بين القدر والإرجاء.

(٢) أي الأشعري (والكلام متصل).

(٣) في المقالات: أن الجزء.

(٤) أي لا يسمى جسماً.

(٥) في الأصل: تأليفاً، والتصويب من المقالات، والمعنى: حتى يوجد تأليف آخر، (ويكون تامة).

(٦) ذكر الأشعري في المقالات في موضع بعد هذا الموضع عن الصالحي حول هذا المعنى (٢/ ١٥) قال: «وجوز أبو الحسين الصالحي على الجزء الذي لا يتجزّأ الأعراض كلها، وأنه قد يحله المعنى الذي إذا جامع غيره سمي المعنى تركيباً، ولكن لا نسميه تركيباً اتباعًا للغة».

وقبل هذا ذكر عن هشام بن الحكم وأبي الهذيل بن العلاف مقالات أخرى عن الجسم وعن الجزء الذي لا يتجزأ (٢/ ١٣، ١٤).

(٧) وذلك: زيادة من المقالات.

(٨) في الأصل: لفظ ما نسبة، ويبدو أن ذلك خطأ، وصوبتها من المقالات حسب ما ترجح عندي.

لا شيء، قالوا: وإنما سمي ذلك عند مجامعة الآخر له؛ وإلا فحظه من ذلك قد يُقَدِّرُ الله أن يُحدِثَهُ فيه وإنْ لم يكن[1] آخر معه إذا كان يقوم به، ولايقوم بأخيه. وشبهوا ذلك بالإنسان يُحَرِّك أسنانه، فإن كان فيه شيء فذلك مضغٌ، وإن لم يكن[2] في فيه شيء لم يسمَّ ذلك مضغاً. قال[3]: «وقال قائلون: الجسم إنما يكون جسماً للتأليف والاجتماع، وزعم هؤلاء أن الجزء الذي لايتجزأ إذا جامع جزءاً آخر لايتجزأ فكل واحد منهما في حال الاجتماع جسم[4] لأنه مؤلف[5] بالآخر، فإذا افترقا لم يكونا ولا واحدٌ منهما جسماً قال وهذا قول البغداديين»[6].

تعقيب المؤلف على ما نقله الأشعري

قلت: وهذا قول كثير من متأخري المتكلمة الصفاتية كالقاضي أبي بكر بن الطيب وغيره[7] وهو قول القاضي أبي يعلى: قال[8]: وقال قائلون: معنى الجسم أنه مؤتلف وأقل الأجسام جزءان[9] ويزعمون أن الجزأين إذا تألَّفا فليس واحدٌ

---

(١) في المقالات: وإن لم تكن.

(٢) في الأصل: فإن لم يكن، والتصويب من المقالات.

(٣) أي الأشعري: والكلام متصل.

(٤) في المقالات: فكل واحد منهما جسم في حال الاجتماع.

(٥) المقالات: مؤتلف.

(٦) المقالات: وهذا قول بعض البغداديين. وأظنه عيسى الصوفي.

(٧) انظر: كتاب أبي بكر بن الباقلاني: التمهيد، في الباب السادس عشر، باب: الكلام على المجسمة ص:١٩١ ـ ١٩٦.

(٨) أي الأشعري (والكلام متصل).

(٩) في الأصل: جزأين، والتصويب من المقالات.

منهما جسماً، ولكن الجسم هو الجزآن جميعاً، وأنه يستحيل أن يكون التركيب في واحدٍ، والواحد يحتمل اللون والطعم والرائحة وجميع الأعراض إلا التركيب[١]، وأحسب هذا قول الإسكافي[٢]. وزعموا أن قول القائل يجوز أن يُجمع إليهما ثالث خطأٌ محال؛ لأن كل واحد منهما مشغل لصاحبه[٣] وإذا أشغله لم يكن للآخر مكان؛ لأنه إذا كان[٤] جزآن مكانهما واحد، فقد ماس الشيء أكثر من قدره، ولو جاز ذلك جاز أن تكون الدنيا تدخل في قبضة، ولهذا قال: لا يماس الشيء أكثر من قدره»، قال: «وهذا قول أبي بشر صالح بن أبي صالح[٥] ومن وافقه».

تعقيب آخر على ما نقله عن الأشعري

قلت: هذا القول قول طائفة من متأخري المتكلمة الصفاتية الأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد.

قال[٦]: «وقال أبو الهذيل: الجسم ما له[٧] يمين وشمال

---

(١) في الأصل: المركب، والمثبت من المقالات.

(٢) في المقالات: قول للإسكافي: والإسكافي، هو أبو جعفر محمد بن عبدالله الإسكافي أحد المتكلمين، وهو من المعتزلة البغداديين ومن أئمتهم، وإليه تنسب فرقة (الإسكافية) وله كلام وضلال في القدر، قيل إنه مات سنة ٢٤٠هـ. انظر: تاريخ بغداد (٥/ ٤١٦) ترجمة ٢٩٢٩، والأنساب، للسمعاني (١/ ١٥٠)، والتنبيه والرد للملطي ص٣٤، والتبصير في الدين، للأسفراييني ص٧٩.

(٣) في الأصل: مشتغل بصاحبه، والتصويب من المقالات.

(٤) في المقالات: إن كان.

(٥) أبو بشر: صالح بن أبي صالح. لم أجد له ترجمة.

(٦) أي الأشعري في المقالات (والكلام متصل).

(٧) في المقالات: هو ما له.

وظهر وبطن وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء: أحدها يمين والآخر شمال، وأحدها ظهر والآخر بطن، وأحدها[1] أعلى والآخر أسفل، وأن الجزء الواحد الذي لايتجزأ [يماس][2] ستة أمثاله، وأنه يتحرك ويسكن ويجامع غيره، ويجوز عليه الكون[3] والمماسة ولايحتمل اللون والطعم والرائحة، ولاشيئاً من الأعراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء، فإذا اجتمعت فهي الجسم وحينئذٍ يحتمل ما وصفنا».

قال[4]: «وزعم بعض المتكلمين أن الجزأين اللذين لايتجزآن يحلهما جميعاً/ التأليف، فإن[5] التأليف الواحد يكون في مكانين، وهذا قول الجبائي». ٤٤٤/أ

قال[6]: «وقال معمَّر: هو الطويل العريض العميق، وأقل الأجسام ثمانية أجزاء، فإذا اجتمعت الأجزاء وجبت الأعراض،

---

(١) في المقالات: أحدهما، وكذا في الموضعين قبله.
(٢) زيادة: من المقالات.
(٣) في المقالات: السكون والمراد بالكون هو: الحدوث، ويقابله الزوال وهو الفساد أو هو الوجود بعد العدم، وعند بعض المتكلمين هو الحصول والوجود في الحيز، وخصه بعضهم بأنه حصول الجسم في المكان. انظر: التعريفات للجرجاني ص١٨٨، والمعجم الفلسفي، لصليبا (٢/٢٤٨)، والمبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي، ص٩٣.
(٤) أي الأشعري (والكلام متصل).
(٥) في المقالات: وإن.
(٦) أي الأشعري، (والكلام متصل).

وهي تفعلها بإيجاب الطبع، وإن كل جزء يفعل في نفسه ما يحله من الأعراض، وزعم أنه إذا انضم جزء إلى جزء حدث طول، وأن العرض يكون بانضمام جزأين إليهما، وأن العمق[1] يحدث بأن ينطبق[2] على أربعة أجزاء، فتكون الثمانية الأجزاء جسماً عريضاً طويلاً عميقاً».

قال[3]: «وقال هشام بن عمرو الفوطي[4]: إن الجسم ستة وثلاثون جزءاً لايتجزأ، وذلك أنه جعل ستة أركان، وجعل كل ركن منه ستة أجزاء، فالذي قال أبو الهذيل إنه جزء جعله هشام ركناً، وزعم أن الجزء لا يجوز عليه المماسة[5] وأن المماسات للأركان، وأن الأركان التي كل ركن منها ستة أجزاء ليست [الستة][6] الأجزاء متماسة ولا متباينة[7]، ولا يجوز ذلك إلا على الأركان، فإذا كان كذلك فهو محتمل لجميع الأعراض من اللون والطعم والرائحة والخشونة واللين والبرد وما أشبه ذلك»

---

(١) في الأصل: العميق، ورجحت أن الصواب ما أثبته، وهو من المقالات.

(٢) في المقالات: بأن يطبق.

(٣) أي الأشعري في المقالات (والكلام متصل).

(٤) هو: هشام بن عمرو الفوطي، الكوفي، من أئمة المعتزلة ومتكلميهم، وهو من المقربين للخليفة المأمون، تولى القضاء، توفي سنة ٢٤٢هـ انظر عنه وعن فرقته: الملل والنحل (١/ ٧٢)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٤٧)، ولسان الميزان (٦/ ١٩٥).

(٥) في المقالات: وزعم أن الأجزاء لاتجوز عليها المماسة.

(٦) الستة: زيادة من المقالات.

(٧) في المقالات: مماسة ولا مباينة.

قال[1]: «وقال قائلون: الجسم الذي سماه أهل اللغة جسماً هو ما كان طويلاً عريضاً عميقاً ولم يُحِدُّوا في ذلك عدداً من الأجزاء، وإن كان لأجزاء الجسم عدد معلوم».

قال[2]: «وقال هشام بن الحكم: معنى الجسم أنه موجود، وكان يقول: إنما أريد بقولي جسم أنه موجود وأنه شيء، وأنه قائم بنفسه».

قال: «وقال النظَّام[3]: الجسم هو الطويل العريض العميق وليس لأجزائه عدد يوقف عليه وأنه لا نِصف إلا وله نصف، ولا جزء إلا وله جزء»، قال: «وكانت الفلاسفة تجعل [حد][4] الجسم أنه العريض العميق» قال: «وقال عباد بن سليمان[5]:

---

(١) أي الأشعري، في المقالات (والكلام متصل).

(٢) أي الأشعري (والكلام متصل).

(٣) هو: إبراهيم بن سيار بن هانئ، ويعرف بـ النظَّام، من أكبر شيوخ المعتزلة، وإليه تنسب فرقة (النظامية) كما في اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص٤١، والملل والنحل (١/ ٥٣) والفرق بين الفرق ص١٣١. وهو من أجود تلاميذ أبي الهذيل، وكان شاعرًا وفقيها وفيلسوفًا طبيعيًّا، توفي سنة ٢٣١هـ. وانظر أيضًا: تاريخ بغداد (٦/ ٩٧)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٤١)، ومذاهب الإسلاميين لعبدالرحمن بدوي (١/ ١٩٨ ـ ٢٧٩) وانظر كلامه عن الجزء في ص٢٢٣ ـ ٢٣٣ في المرجع الأخير.

(٤) زيادة من المقالات.

(٥) هو: عباد بن سليمان أبو سهل الضمري، من كبار المعتزلة، وكان في أيام المأمون، وهو من أصحاب هشام الفوطي، وكان الجبائي يصفه بالحذق في الكلام، من مؤلفاته: (إثبات الجزء الذي لا يتجزأ) توفي في حدود سنة ٢٥٠هـ =

الجسم هو الجوهر والأعراض التي لا ينفكّ منها، وما كان قد ينفك منها من الأعراض فليس ذلك من الجسم، بل ذلك غير الجسم، وكان يقول: الجسم هو المكان، ويعتل في الباري تعالى أنه ليس بجسم، فإنه[1] لو كان جسماً لكان مكاناً، ويعتل أيضاً بأنه لو كان جسماً لكان له نصف».

قال[2]: وقال ضرار بن عمرو[3]: «الجسم أعراض أُلِّفَتْ وجمعت فقامت وثبتت فصارت جسماً تحتمل[4] الأعراض إذا حلَّت[5]، والتغيير من حال إلى حال، وتلك الأعراض هي ما لا تخلو الأجسام منه أو من ضده نحو الحياة والموت اللذين لايخلو الجسم من واحد منهما والألوان والطعوم التي لا ينفك من واحد من جنسها، وكذلك الزِنَةُ كالثقل والخفَّة، وكذلك الخشونة واللين والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وكذلك

= انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٥١)، ولسان الميزان (٣/ ٢٢٩).

(١) في المقالات: بأنه.

(٢) أي الأشعري (والكلام متصل).

(٣) هو: ضرار بن عمرو القاضي. قال عنه الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٤٤): «نعم، ومن رؤوس المعتزلة ضرار بن عمرو، شيخ الضرارية» وقال ابن حجر في لسان الميزان (٣/ ٢٠٣): «معتزلي جلد، له مقالات خبيثة». وانظر عن معتقده وعن فرقته الضرارية: الملل والنحل (١/ ٩٠ ـ ٩١)، والفرق بين الفرق ص٢١٣ ـ ٢١٥، والتنبيه والرد للملطي ص٣٨ ـ ٤٣، ومقالات الإسلاميين (١/ ٣١٣ ـ ٣١٤).

(٤) في المقالات: يحتمل.

(٥) في المقالات: إذا حلَّ.

الصمد، فأما ما ينفك منه ومن ضده[1] فليس ببعض له عنده، وذلك كالقدرة والألم والعلم والجهل، وليس يجوز عنده أن تجتمع هذه الأعراض وتصير أجساداً بعد وجودها[2] ومحال أن/ يفعل بها ذلك إلا في حال ابتدائها؛ لأنها لاتخرج إلى الوجود إلا مجتمعة، وقد يمكن أن تجتمع عنده كلها وهي موجودة، ومحال أن تفترق[3] كلها وهي موجودة لأنها لو افترقت مع الوجود لكان اللون موجوداً، لا الملون، والحياة موجودة لا الحي[4]، فإذا قلت له: فليس يجوز على هذا القياس عليها الافتراق، قال مرة: افتراقُها فَنَاؤها، وقال مرة: الافتراق يجوز على الجسمين، فأما أبعاض الجسم مع الوجود فلا، وقد يجوز عنده أن يفنى بعض الجسم وهو موجود على أن يجعل مكانه ضدُّه».

٤٤٤/ب

تعقيب آخر للمؤلف على ما نقله عن الأشعري

فهذه الأقوال ترجع إلى أقوال:

أحدها: أنه المحتمل للصفات والأعراض وإن لم يكن مؤلفاً.

والثاني: أنه ما يدخله التأليف من الأجزاء، وهو يُسمى الواحد جسماً حال تركيبه، أو لا يكون جسماً إلا الجزءان أو الستة أو الثمانية أو الستة والثلاثون، ولايحصر ذلك بعدد على الأقوال الستة.

---

(١) في الأصل: فيه وفي ضده، وصوبتها من المقالات.
(٢) في الأصل رسمها: وجود ما، وصوبتها من المقالات.
(٣) في المقالات: أن يجتمع، أن يفترق.
(٤) في المقالات: لا لمُلَوّن...، لا لحيٍّ.

والثالث: أنه الطويل العريض العميق، وإن لم يكن مؤلفاً من الأجزاء، أو لم يكن مؤلفاً من الأجزاء المحصورة، كما يقوله النظام والفلاسفة، وهو قول الشهرستاني[1] وغيره.

والرابع: أنه المؤلّف من الأعراض.

والخامس: أنه الموجود أو أنه المكان.

والسادس: أنه الموجود، أو أنه القائم بنفسه، وهو مع حكاية هذا عن هشام قد ذكر عنه أنه قال[2]: «إن الله تعالى جسم محدود[3] عريض طويل عميق، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، نور ساطع له قدر من الأقدار، بمعنى أن له مقداراً في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه[4] في مكان دون مكان،

---

(١) هو: أبو الفتح، محمد بن عبدالكريم بن أحمد الشهرستاني، ولد سنة ٤٧٩ هـ وكان إماماً في علم الكلام ومعرفة الأديان، من مؤلفاته: نهاية الإقدام في علم الكلام، والملل والنحل، والإرشاد إلى عقائد العباد، توفي سنة ٥٤٨هـ، انظر: وفيات الأعيان (٤/ ٢٧٣ ـ ٢٧٥)، وسير أعلام النبلاء (٢٠/ ٢٨٦ ـ ٢٨٨)، وشذرات الذهب (٤/ ١٤٩)، والأعلام (٦/ ٢١٥).
انظركلام الشهرستاني في: موسوعة الملل والنحل ص٢٠٥ في مسألة: الإلهيات: تحقيق الجوهر الجسماني، وما يتركب منه ما الذي يفرضه الجسم من الأبعاد والأجزاء؟.

(٢) المقالات (١/ ٢٥٧) بعنوان: هذا شرح اختلاف الناس في التجسيم مقالة هشام ابن الحكم، وقد ذكر الأشعري جزءًا من كلام هشام قبل هذا الموضع (١/ ١٠٢) باختصار وتغيُّر بعض فقرات الكلام.

(٣) في الأصل: جسم محدد، وصوبتها من المقالات.

(٤) في الأصل: لاينحاز، ورجحت أن الصواب ما أثبته، وهو من المقالات.

كالسبيكة الصافية تتلألأ[1] كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، ذو لون وطعم ورائحة، ومجسة لونه هو طعمه وهو رائحته وهو مجسته[2] وهو نفسه لون ـ ولم يعين لوناً ولا طعماً هو غيره[3] ـ وأنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد».

قال[4]: «وحُكي عنه أنه قال: هو جسم لا كالأجسام، ومعنى أنه شيء: موجود». قال: «وذكر عن بعض المجسمة أنه كان يثبت الباري متكوناً[5] ويأبى أن يكون ذا طعم ورائحة ومجسَّة وأن يكون طويلاً أو عريضاً أو عميقاً[6] وزعم أنه يتحرك[7] من وقت خلق الخلق».

قال: «وقال قائلون: إن الباري جسم، وأنكروا أن يكون موصوفاً بلون أو طعم أو رائحة أو مجسّة أو شيء مما وصف به هشام، غير أنه على العرش مماس له دون ما سواه».

وقال[8] في اختلاف الشيعة في التجسيم وهم ست فرق:

---

(١) في المقالات: يتلألأ.

(٢) في المقالات (١/ ١٠٢) الألفاظ: «لونه هو طعمه، وطعمه هو رائحته، ورائحته هي مجسته» وتعريف المجسة في اللغة من الجسِّ، وهو اللمس باليد، ويقال للموضع الذي تمسه اليد المجسة، انظر: لسان العرب، مادة (جسس).

(٣) في الأصل: ولم يثبت لوناً غيره، وصوبتها من المقالات.

(٤) بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر.

(٥) في المقالات: ملوَّنًا.

(٦) في المقالات: طويلاً وعريضًا وعميقًا، وبعد: وزعم أنه في مكان دون مكان.

(٧) في المقالات: متحرك.

(٨) المقالات: (١/ ١٠٢) وابتدأ الأشعري المقالات بقوله: « واختلفت الروافض =

فالفرقة الأولى الهشامية[١] وهم أصحاب هشام بن الحكم[٢] يزعمون أن معبودهم جسم وله نهاية وحد، وذكر نحو ما تقدم[٣] قال: «وأنه قد كان لا في مكان ثم حدث المكان بأن تحرك الباري فحدث المكان بحركته، وزعم أن المكان هو العرش»، قال: «وذكر أبو الهذيل في بعض كتبه أن هشام بن الحكم قال له: إن ربه لجسم[٤] ذاهب/ جاء فيتحرك تارة، ويسكن أخرى، ويقعد مرة ويقوم أخرى، وأنه طويل عريض عميق، لأن ما لم يكن كذلك دخل في حد التلاشي».

١/٤٤٥

قال[٥]: «**والفرقة الثانية**[٦] يزعمون أن ربهم ليس بصورة ولا كالأجسام، وإنما يذهبون في قولهم إنه جسم إلى أنه موجود،

= أصحاب الإمامة في التجسيم وهم ست فرق» ثم ذكرها.

(١) الهشامية: هذا هو الأظهر من نسبة فرقة هشام بن الحكم. وبعض المتكلمين ينعتهم بالهاشمية، وبعضهم بـ الحَكَمِية كما فعل الرازي في كتابه: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص٦٤، والهشامية: يقوم معتقدهم على التجسيم كما أورد المؤلف، ويقولون: إن الأمة ارتدت بعد رسول الله ﷺ إلا شيعتهم. انظر عنه وعن فرقته: الملل والنحل (١/ ١٨٤)، والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان ص٧٢، تحقيق د/ بسام العموش، والفرق بين الفرق ص٦٥. وترجم له ـ كما فعل الشهرستاني في الملل ـ هو وهشام بن سالم الجواليقي وجعلا نسبة الهشامية إليهما.

(٢) سبقت ترجمته ص(٣٢٦).

(٣) قبل صفحتين، فنقله المؤلف هناك، وقطعه هنا، بمقدار سبعة أسطر.

(٤) المقالات: جسم.

(٥) بعد الكلام السابق بحوالى صفحة، (١/ ١٠٤) من المقالات.

(٦) المقالات: والفرقة الثانية من الرافضة.

ولا يثبتون الباري ذا أجزاء مؤتلفة وأبعاض متلاصقة، ويزعمون أن الله على العرش مستوٍ بلا مماسة ولا كيف».

قال: «**والفرقة الثالثة**[(١)] يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان، ويمنعون أن يكون جسماً.

والرابعة[(٢)]: أصحاب هشام بن سالم الجواليقي[(٣)] يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان، وينكرون أن يكون لحماً أو دماً، ويقولون هو نور ساطع يتلألأ ضياء[(٤)]، وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان؛ له يد ورجل وأنف وأذن وعين، وأنه يسمع بغير ما يبصر به، وكذلك سائر حواسه متغايرة عندهم.

والفرقة الخامسة[(٥)] يزعمون أن رب العالمين ضياء خالص، ونور بحت، وهو كالمصباح الذي من حيث ما جئته يلقاك بأمرٍ واحدٍ، وليس بذي صورة ولا أعضاء ولا اختلاف في الأجزاء، وأنكروا أن يكون على صورة الإنسان أو على صورة شيء من

---

(١) الكلام متصل، وفيه: والفرقة الثالثة من الرافضة.

(٢) المقالات: والفرقة الرابعة من الرافضة.

(٣) هشام بن سالم الجواليقي، وفي الأصل هشام بن صالح، والتصويب من كتب الفرق كما سيأتي. تنسب إليه فرقة الهشامية ـ كما مر ـ أو تسمى بالجواليقية، كما فعل ذلك الرازي في كتابه اعتقادات فرق المسلمين. والجواليقي من المجسمة والمشبهة، قال عنه البغدادي في الفرق بين الفرق ص٦٩: «هذا الجواليقي مع رفضه على مذهب الإمامية مفرطٌ في التجسيم والتشبيه» ثم ذكر بعض أقواله، انظر: الملل والنحل (١/ ١٨٥)، وخطط المقريزي (٢/ ٣٥٣).

(٤) في المقالات: بياضاً.

(٥) في المقالات: والفرقة الخامسة من الرافضة.

الحيوان».

قال: «**والفرقة السادسة**[١] يزعمون أن ربهم ليس بجسم ولا صورة[٢] ولايشبه الأشياء ولايتحرك ولايسكن ولايماس، وقالوا في التوحيد بقول المعتزلة والخوارج».

قال: «وهؤلاء من متأخريهم، فأما أوائلهم فإنهم كانوا يقولون ما حكينا عنهم من التشبيه»[٣].

تعقيب المؤلف على قول الأشعري في نقله اختلاف الشيعة في التجسيم

قلت: فقد ذكر عن المجسمة قولين:

أحدهما: أنه لا يوصف بالطول والعرض والعمق، وذكر هؤلاء ثلاثة أقوال:

أحدها: أن معنى ذلك أنه موجود، ولايثبتون الباري تعالى ذا أجزاء مؤتلفة وأبعاض متلاصقة، ويزعمون أن الله سبحانه وتعالى مستوٍ على العرش بلا كيف.

---

(١) المقالات: والفرقة السادسة من الرافضة.

(٢) المقالات: ولا بصورة.

(٣) ذكر المؤلف كلام الأشعري في مقالات الروافض هذه في كتابه منهاج السنة (٢/ ٢١٧) وما بعدها ثم ذكر تعليقًا عليها. ومن المعلوم أن هذه المقالات في التجسيم هي مقالات قدماء الشيعة كما هو اتفاق أصحاب المقالات في نقل ذلك عنهم، وكذلك إقرار الشيعة أنفسهم، ومذهبهم أشنع من مقالات قدماء الكرامية. وإلى هذا أشار المؤلف أيضاً في كتابه درء التعارض (٢/ ٢٣١) حيث قال: «ولم يذكر للكرامية شيئاً انفردوا به إلا قولهم في الإيمان، بل ذكر عن هشام بن الحكم وغيره من الشيعة أنهم يصفونه بالحركة والسكون ونحو ذلك، وأن عامة القدماء من الشيعة كانوا يقولون بالتجسيم أعظم من قول الكرامية، وأن المتأخرين منهم هم الذين قالوا في التوحيد بقول المعتزلة».

والقول الثاني أنه جسم، وأنكروا أن يكون يوصف بالكيفيات الخمس[1] أو بشيء مما وصفه به هشام، غير أنه على العرش مماس له دون ما سواه.

وهذان القولان يشبهان القول الذي ذكره الرازي عن قدماء الكرامية[2].

والقول الثالث: إثبات أن الباري تعالى متلوِّن، ومنع أن يكون ذا طعم أو لون أو رائحة أو طويل أو عريض أو عميق، لكنه متحرك.

والقول الثاني الذي ذكره عن المجسمة: أنه طويل عريض عميق، وأن هؤلاء يقولون: معنى الجسم أنه الموجود القائم بنفسه، وأنه مع ذلك الطويل العريض العميق الموصوف بالحركة والسكون، وما لم يكن كذلك دخل في حد التلاشي[3]، فقولهم

---

(١) الكيفيات: تنقسم إلى كيفيات ملموسة، وكيفيات مسموعة، وكيفيات مبصرة والكيفيات المذوقة، والمشمومة، وخامسها الكيفيات النفسانية. انظر شرحها في: المباحث المشرقية، للرازي (١/ ٣٧٣ ـ ٥٣٧)، والصحائف الإلهية، للسمرقندي ص٢٤١.

(٢) سبق نقل المؤلف لكلام الرازي في معتقد قدماء الكرامية والتعليق عليه في ص ٣٢٤ فليراجع.
والكلام موجود في أساس التقديس ص١٠٠، الفصل السادس في: الرد على الكرامية القائلين بأنه تعالى جسم . . . إلخ.

(٣) مما يظهر أن المقصود بالتلاشي الاختفاء والاضمحلال، ولغتها نادرة كما في المعاجم اللغوية. ومما وجدته في ذلك: أن معنى (لشا) إذا خسَّ بعد رِفْعَةٍ. انظر: تهذيب اللغة للأزهري (١١/ ٤١٤).

هو الموجود القائم بنفسه لاينافي عندهم قولهم هو الطويل العريض العميق الموصوف بالحركة والسكون؛ لأنه عندهم لاموجود قائم بنفسه إلا كذلك، وهذا قول أئمة المجسمة وجمهورهم كهشام وغيره، وهو أيضاً قول طوائف من الكرامية؛ لكن هشام وأصحابه/ لا يثبتون للجسم صفة غير نفسه، ولهذا يقول لا موجود إلا الجسم، ولهذا لايقول إن صفته غيره.

٤٤٥/ب

وأما الكرامية فنقل عنهم أنهم يقولون إن صفته غيره. هذا مع أن هذه المقولات والفرق كانوا قبل وجود الكرامية، فإن محمد بن كرام[١] إنما ظهر في أثناء المائة الثالثة، وهو قرين أبي سعيد بن كُلاّب[٢] وهما أقدم من الأشعري، وإن كان ـ أي

---

(١) محمد بن كرام بن عراف بن خزانة بن البراء، أبو عبدالله السجستاني، المتكلم شيخ الكرامية وإليه تنسب، ومذهبهم المبالغة في إثبات الصفات إلى حد التجسيم، ويُعدُّون من المرجئة لقولهم إن الإيمان هو الإقرار باللسان دون القلب. وابن كرام ساقط الحديث، مبتدع، سجن بنيسابور لأجل بدعته ثمانية أعوام ثم أخرج وسار إلى بيت المقدس ومات بالشام سنة ٢٥٥هـ. انظر عنه وعن مذهبه:
الملل والنحل (١/١٠٨ ـ ١١٣)، واعتقادات فرق المسلمين للرازي ص٦٧، وميزان الاعتدال (٤/ ٢١)، ولسان الميزان (٥/ ٣٥٣ ـ ٣٥٦)، وخطط المقريزي (٢/ ٣٥٧)، والكامل في التاريخ لابن الأثير (٥/ ٣٥١)، وسير أعلام النبلاء (١١/ ٥٢٣).

(٢) هو: عبدالله بن سعيد بن كلاب القطان، البصري، أبو محمد، رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، وقد عاش زمن المأمون وإليه تنسب فرقة (الكلابية) وله تصانيف يرد بها على المعتزلة وربما وافقهم، وقد عاش إلى قرابة الأربعين ومائتين. انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٣/ ٢٩٩ ـ ٣٠٠)، وسير أعلام النبلاء (١١/ ١٧٤)، والفصل لابن حزم (٤/ ٢٠٨) خطط المقريزي (٢/ ٣٥٨)

الأشعري ـ قد أدرك ذلك الزمان لكن ابن كرام كان بسجستان[1] وتلك النواحي، وابن كلاب كان بالبصرة وكذلك الأشعري، وعصرهما هو عصر أئمة أهل السنن المصنفة كالبخاري ومسلم وأبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجة، ومع هذا فلم يذكر الأشعري في مقالاته عن الكرامية شيئاً خصهم به[2] إلا أنه عدهم في فرق المرجئة، فقال[3]: «اختلفت المرجئة في الإيمان ما هو، وهم اثنتا عشرة فرقة، **فالفرقة الأولى** منهم يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله ورسوله[4] وبجميع ما جاء من عنده[5] فقط، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم [لهما][6] والخوف منهما[7]، والعلم بالجوارح فليس[8] بإيمان، وزعموا

نقل المؤلف عن الأشعري اختلاف المرجئة في الإيمان

---

(١) سجستان: إحدى البلاد المعروفة بكابل، وهي تضاهي في شهرتها خراسان بينها وبين هراة.. ثمانون فرسخًا جنوبي هراة، متصلة ببلاد السند والهند، بها جماعة كثيرة من العلماء والمحدثين. انظر في تعريفها: الأنساب للسمعاني (٣/ ٢٢٥)، ومعجم البلدان (٣/ ١٩٠)، والروض المعطار للحميري ص٣٠٤.

(٢) أي موضوع التجسيم.

(٣) عدهم الأشعري في آخر فرق المرجئة الفرقة الثانية عشرة: المقالات (١/ ٢٠٥) وسيأتي مقابلة كلامهم. وأما بداية كلامه في مقالات فرق المرجئة ففي: (١/ ١٩٧ ـ ٢٠٥) بعنوان: أول مقالات المرجئة: ذكر اختلاف المرجئة.

(٤) المقالات: وبرسله.

(٥) المقالات: من عند الله.

(٦) زيادة من المقالات.

(٧) في الأصل: والخوف منها، والتصويب من المقالات.

(٨) في الأصل: ليس، والتصويب من المقالات.

أن الكفر بالله هو الجهل به، وهذا قول يُحكى عن جهم بن صفوان». قال[١]: «وزعمت الجهمية أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لايكفر بجحده، وأن الإيمان لا يتبعَّض ولا يتفاضل أهله فيه، وأن الإيمان والكفر لايكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح.

والفرقة الثانية من المرجئة يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل به فقط، فلا إيمان بالله إلا بالمعرفة به[٢] ولا الكفر بالله إلا الجهل به، وأن قول القائل إن الله ثالث ثلاثة ليس بكفر، ولكنه لايظهر إلا من كافر، وذلك أن الله تعالى أكفر من قال ذلك، وأجمع المسلمون أنه لا يقوله إلا كافر، وزعموا أن معرفة الله تعالى هي المحبة له وهي الخضوع لله تعالى. وأصحاب هذا القول لا يزعمون أن الإيمان بالله إيمان بالرسول، وأنه لا يؤمن بالله إذا جاء الرسول إلا مؤمن[٣] بالرسول، ليس لأن ذلك يستحيل؛ ولكن لأن الرسول قال: ومن لا يؤمن بي فليس [مؤمناً][٤] بالله، وزعموا أيضاً أن الصلاة ليست بعبادة لله وأنه لاعبادة إلا الإيمان به وهو معرفته، والإيمان عندهم لا يزيد ولا ينقص، وهو خصلة واحدة، وكذلك الكفر،

---

(١) أي الأشعري (والكلام متصل).

(٢) في المقالات: إلا المعرفة به.

(٣) المقالات: إلا من آمن.

(٤) زيادة من: المقالات.

والقائل بهذا القول أبو الحسين الصالحي»[1].

ثم ذكر سائر مقالات المرجئة التي هي أصلح من هذين القولين فقال:

«**والفرقة الثالثة** من المرجئة[2] يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له وهو ترك الاستكبار عليه، والمحبة له، فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن، وزعموا أن إبليس كان عارفاً بالله غير أنه كفر باستكباره على الله، وهذا قول قوم من أصحاب يونس السمري[3]، وزعموا أن/ الإنسان وإن كان لايكون مؤمناً إلا بجميع الخلال التي ذكرناها فقد يكون كافراً بتركه خصلة منها[4] ولم يكن يونس يقول بهذا.

١/٤٤٦

والفرقة الرابعة منهم وهم أصحاب أبي شمر[5] ويونس

---

(١) في الأصل: أبو الحسن، والتصويب أبو الحسين كما في كتب التراجم، وقد سبقت ترجمته ص٣٢٨، وانظر أيضا في معتقد هذه الفرقة (الصالحية): الملل والنحل (١/ ١٤٥)، والفرق بين الفرق ص٢٠٧.

(٢) في المقالات: والفرقة الثالثة منهم.

(٣) يونس السمري: هو عند الأشعري (السَّمْري)، قال الشهرستاني في الملل (١/ ١٤٠): «اليونسية: أصحاب يونس بن عون النميري». ثم ذكر معتقده في الإيمان. وفي المواقف للإيجي ص٤٢٧ قال: «اليونسية هو يونس النميري» ثم ذكر معتقده. وباقي من ذكر معتقده يذكر أنه يونس بن عون فقط ثم يذكرون معتقده. انظر: التبصير في الدين ص٩٧، والفرق بين الفرق ص٢٠٢، واعتقادات فرق المسلمين للرازي ص٧٠ (وذكر عن يونس القول بأن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان).

(٤) المقالات: وقد يكون كافرًا بتركه خلَّةً منها.

(٥) أبو شمر: هو سالم بن شمر، من بني حنيفة، فرقته تسمي (الشمرية) وأبو شمر =

يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله والخضوع له والمحبة له بالقلب والإقرار به أنه واحد، ليس كمثله شيء ما لم تقم عليه حجة الأنبياء، فإن قامت[١] عليه حجة الأنبياء فالإيمان [الإقرار][٢] بهم والتصديق لهم[٣] والمعرفة بما جاء من عند الله غير داخلٍ في الإيمان، ولايسمُّون كل خصلة من هذه الخصال إيماناً ولابعض إيمان حتى تجتمع هذه الخصال، فإذا اجتمعت سموها إيماناً لاجتماعها، وشبهوا ذلك بالبياض إذا كان في دابة لم يسموها بَلْقَاءَ ولابعض أبلق حتى يجتمع السواد والبياض، فإذا اجتمعا[٤] في الدابة سمى ذلك بَلَقَاً إذا كان في فرس، فإذا كان في جمل

= جمع إلى بدعته في الإرجاء قوله بالقدر فجمع بين بدعتين القول بالإرجاء والقول بالقدر، وهي أحد أصناف المرجئة. ويشترك مع أبي شمر في هذا غيلانُ الدمشقي ومحمد بن شبيب، قال البغدادي في أثناء كلامه عن أبي شمر: «وهذه الفرقة عند أهل السنة والجماعة أكفر أصناف المرجئة، لأنها جمعت بين ضلالتي القدر والإرجاء، والعدل الذي أشار إليه أبو شمر شرك على الحقيقة إلخ الفرق بين الفرق ص/٢٠٦ وبنحو ما قاله البغدادي نعته أيضا الشهرستاني في الملل (١/ ١٤٥) بقوله: «كلهم جمعوا بين القدر والإرجاء. . .إلخ» (يقصد أبا شمر وآخرين) ثم قال بعد ذلك: «وأما أبو شمر المرجئ القدري. . .إلخ».
وانظر أيضًا: التبصير في الدين للإسفراييني ص٩٧، والمواقف للإيجي ص٤٢٨ ومفاتيح العلوم للخوارزمي ص٢١، وخطط المقريزي (٢/ ٣٥٠).

(١) المقالات: إن كانت قامت.
(٢) زيادة من المقالات.
(٣) في الأصل: في التصديق لهم، والتصويب من المقالات.
(٤) في الأصل: فإذا اجتمع، وترجح أن الصواب ما أثبته لاقتضاء السياق له، وهو من المقالات.

أو كلبٍ سمى ذلك بَقَعاً[1]، وجعلوا ترك الخصال كلها وترك كل خصلة منها كفراً، ولم يجعلوا الإيمان متبعّضاً ولامحتملاً للزيادة والنقصان، وحُكي عن أبي شمر أنه قال: لا أقول في الفاسق الملِّي فاسق مطلق دون أن أقيد، فأقول فاسق في كذا وحكى محمد بن شبيب[2] وعباد بن سليمان عن أبي شمر أنه كان يقول: إن الإيمان هو المعرفة بالله والإقرار به وبما جاء من عنده ومعرفة العدل، يعني في القدر[3]، وما كان من ذلك منصوصاً عليه أو مستخرجاً بالمعقول[4] مما فيه إثبات عدل الله ونفي التشبيه، والتوحيد، فكل ذلك إيمان، والعلم به إيمان، والشاك فيه كافر، والشاك في الكفار كافر أبداً، والمعرفة لايقولون إنها إيمان ما لم يعلم الإقرار[5] وإذا وقعا كانا جميعاً إيماناً.

والفرقة **الخامسة** من المرجئة أصحاب أبي ثوبان[6] يزعمون

---

(١) انظر: لسان العرب مادة (بقع، وبلق) (١/ ٢٤٤،٢٥٩) حيث ذكر الفرق في مخالطة البياض للسواد في الدواب نحوًا مما ذكر هنا.

(٢) هو: محمد بن شبيب، البصري المرجئ، وكنيته أبو بكر من المرجئة القدرية، ينسب تارة إلى المعتزلة وأخرى إلى المرجئة، إليه تنسب فرقة (الشبيبة) فهو من مرجئة القدرية، انظر عن شيء من معتقده أيضاً: الملل والنحل (١/ ١٣٩، ١٤٥)، والفرق بين الفرق (٢٠٢، ٢٠٥)، والتبصير في الدين للإسفراييني ص٩٧، والمواقف للإيجي (٤٢٨)، ومفاتيح العلوم للخوارزمي ص٢١، وخطط المقريزي (٢/ ٣٥٠)، والأنساب للسمعاني (٣/ ٣٩٩).

(٣) المقالات: يعني قوله في القدر.

(٤) المقالات: بالعقول.

(٥) المقالات: ما لم تضمَّمُ الإقرار.

(٦) أبو ثوبان: جميع أرباب المقالات كنوه بذلك ولم يذكروا اسمه صريحًا إلا =

أن الإيمان هو الإقرار بالله ورسله[1] وما كان لايجوز في العقل إلا أن يفعله، وما كان جائزاً في العقل أن لا يفعله فليس ذلك من الإيمان[2].

والفرقة **السادسة** من المرجئة يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله وبرسله وفرائضه المجتمع عليها، والخضوع له بجميع ذلك والإقرار باللسان، فمن جهل شيئاً[3] من ذلك وقامت عليه حجة[4] أو عُرِّفه ولم يُقرَّ به كفر، ولم تُسمَّ كل خصلة من ذلك إيماناً كما حكينا[5] عن أبي شمر، وزعموا أن الخصال التي هي إيمان إذا وقعت فكلُّ خصلة منها طاعة، فإن فعلت خصلة منها ولم تفعل الأخرى لم تكن طاعة؛ كالمعرفة بالله إذا انفردت من الإقرار لم تكن طاعة، لأن الله أمر بالإيمان جملة أمراً واحداً،

= الرازي جعل اسمًا له حيث قال في اعتقادات فرق المسلمين ص٧٠: «الثوبانية أتباع ثوبان» وبعضهم نعته بنسبته لمذهبه فقالوا: أبو ثوبان المرجئ والسكسكي في كتابه البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان ص٤٤ قال: «وأما الثوبانية فهم أصحاب محمد بن ثوبان أحد شيوخ المرجئة. . .إلخ» ثم ذكر مذهبه، ولمعرفة مذهبه. انظر: الملل والنحل (١/ ١٤٢)، والفرق بين الفرق ص/ ٢٠٤، والتبصير في الدين ص/٩٨، ٩٩، والمواقف ص٤٢٧، وخطط المقريزي (٢/ ٣٥٠).

(١) المقالات: وبرسله.

(٢) معنى (وما كان لا يجوز. . .إلخ) أن ما تجيزه العقول نفيًا وإثباتًا فليس من الإيمان.

(٣) في الأصل: جعل، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٤) المقالات: فقامت به عليه حجة.

(٥) المقالات: كما حكيناه.

ومن لم يفعل ما أمر به لم يُطع، وزعموا أن [ترك][1] كل خصلة من ذلك معصية، فإن الإنسان لايكفر بترك خصلة واحدة، وأن الناس يتفاضلون في إيمانهم، ويكون بعضهم أعلم بالله وأكثر تصديقاً له من بعض، فإن[2] الإيمان يزيد ولاينقص، وأن من كان مؤمناً لا يزول عنه اسم الإيمان إلا بالكفر، وهذا قول [الحسين بن] محمد النجار[3] وأصحابه.

والفرقة السابعة[4] الغيلانية أصحاب غيلان[5] يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله الثانية، والمحبة والخضوع والإقرار بما جاء

---

(١) زيادة من المقالات.

(٢) المقالات: وأنَّ.

(٣) الحسين بن: زيادة من المقالات، وفي الأصل: وهذا قول أبو محمد النجار، والتصويب من كتب الفرق، إذ كنيته أبو عبدالله، وهو الحسين بن محمد بن النجار البصري، رأس الفرقة النجارية وإليه تنسب، وهم معتزلة في الصفات جبرية في الأفعال. انظر: الفرق بين الفرق ص٢٠٧ ـ ٢٠٩، والملل والنحل (١/ ٨٨ ـ ٩٠)، والتبصير في الدين، الباب السابع في تفصيل مقالات النجارية وبيان نصائحهم (١٠١ ـ ١٠٣)، والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان ص٣٩، والمواقف ص٤٢٨، وخطط المقريزي (٢/ ٣٥٠، ٣٥١)، والفهرست لابن النديم ص٢٥٤، ٢٥٥.

(٤) المقالات: والفرقة السابعة من المرجئة.

(٥) هو: غيلان بن مسلم الدمشقي، من كبار البلغاء وتنسب إليه فرقة الغيلانية، وهو ثاني من تكلم بالقدر بعد معبد الجهني، له مجادلات في القدر مع أئمة عصره، قتل على باب كيسان بدمشق بسبب فتوى الإمام الأوزاعي لمَّا ناظره بدعوة من هشام بن عبدالملك، انظر: البرهان في معرفة عقائد الأديان ص٤٥، ٤٦، ولسان الميزان (٤/ ٤٢٤)، واعتقادات فرق المسلمين للرازي ص٤٠. وجعل فرقته (الغيلانية) أول فرق المعتزلة.

٤٤٦/ب به الرسول وبما جاء من عند الله تعالى، وذلك أن المعرفة/ الأولى عنده اضطرار فلذلك لم يجعلها من الإيمان، وذكر محمد بن شبيب عن الغيلانية أنهم يوافقون الشمرية في الخصلة من الإيمان أنه لايقال لها إيمان إذا انفردت، ولايقال لها بعض إيمان إذا انفردت، وأن الإيمان لايحتمل الزيادة والنقصان، وأنهم خالفوا في العلم، فزعموا أن العلم بأن الأشياء محدثة مدبرة ضرورية، والعلم بأن محدثها ومدبرها ليس باثنين ولا أكثر من ذلك اكتساب، وجعلوا العلم بالنبي ﷺ وبما جاء من عنده اكتساباً، وزعموا أن من الإيمان إذا كان الذي [جاء](١) من عند الله منصوصاً بإجماع المسلمين ولم يجعلوا شيئاً من الدين مستخرجاً إيماناً.

قال(٢): «وكل هؤلاء الذين حكينا قولهم من الشمرية والجهمية والغيلانية والنجارية ينكرون أن يكون من الكفار(٣) إيمان، وأن يقال: فيهم(٤) بعض إيمان إذ كان الإيمان لايتبعض عندهم، وذكر زرقان(٥) عن غيلان أن الإيمان هو الإقرار باللسان

---

(١) زيادة: من المقالات.
(٢) أي الأشعري (والكلام متصل).
(٣) المقالات: في الكفار.
(٤) في الأصل: لفظ: يرسم، والصواب ما أثبته من المقالات لسلامة النص.
(٥) زرقان: هو أبو يعلي محمد بن شداد بن عيسى المَسْمَعي ـ نسبة الى محلة بالبصرة اسمها المسامعة نزلها المسمعيون ـ وقد عرف واشتهر بلقب (زرقان) وهو أحد المتكلمين على مذاهب المعتزلة، حدَّث عن يحيى بن سعيد القطان وغيره، وقد ضعفه كثير من المحدثين مات ببغداد سنة ٢٩٨هـ أو ٢٩٩ هـ. =

وهو التصديق، وأن المعرفة بالله فعل الله وليست من الإيمان في قليل ولا كثير، واعتل بأن الإيمان في اللغة هو التصديق».

والفرقة الثامنة من المرجئة أصحاب محمد بن شبيب[(١)] يزعمون أن الإيمان الإقرار بالله والمعرفة بأنه واحد ليس كمثله شيء، والإقرار والمعرفة بأنبياء الله وبرسله وبجميع ما جاءت به من عند الله مما نص عليه المسلمون، ونقلوه عن رسول الله ﷺ من الصلاة والصيام وأشباه ذلك مما لا اختلاف بينهم فيه ولا تنازع، وما كان من الدين نحو اختلاف الناس في الأشياء فإن الراد للحق[(٢)] لا يكفر، وذلك أنه إيمان واستخراج، ليس يرد على رسول الله ﷺ ما جاء به من عند الله تعالى ولا [يرد][(٣)] على المسلمين ما نقلوه عن نبيهم ﷺ ونصوا عليه، والخضوع لله هو ترك الاستكبار، وزعموا أن إبليس قد عرف الله تعالى وأقر به، وإنما كان كافراً لأنه استكبر، ولولا استكباره لما كان[(٤)] كافراً، وأن الإيمان يتبعض ويتفاضل أهله، وأن الخصلة من الإيمان قد تكون طاعة وبعض إيمان[(٥)] ويكون صاحبها كافراً بترك بعض الإيمان، ولا يكون مؤمناً إلا بإصابة الكل، وكل رجل يعلم أن

= انظر: الأنساب للسمعاني (٥/ ٢٩٧)، ولسان الميزان (٥/ ١٩٩).

(١) سبقت ترجمته قريبًا.

(٢) في الأصل: فإن المراد للخلق، وهو خطأ، والتصويب من المقالات.

(٣) زيادة من المقالات.

(٤) المقالات: ما كان.

(٥) في الأصل: وبعض الإيمان، ترجح أن الصواب ما أثبته، وهو من المقالات.

الله واحد ليس كمثله شيء ويجحد الأنبياء، فهو كافر بجحده الأنبياء وفيه خصلة من الإيمان وهي معرفته[١] بالله، وذلك أن الله أمره أن يعرفه وأن يقر بما كان عرف فإذا لم يقر[٢]أو عرف الله وجحد أنبياءه، فإذا فعل ذلك فقد جاء ببعض ما أمر به، وإذا كان الذي أمر به كله إيمان فالواحد منه بعض إيمان.

وكان محمد بن شبيب وسائر من قدمنا وصفه من المرجئة يزعمون أن مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة العارفين بالله ورسله[٣] المقرين به وبرسله مؤمنون بما معهم من الإيمان فاسقون بما معهم من الفسق.

والفرقة التاسعة من المرجئة: أبو حنيفة[٤] وأصحابه يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير.

قال[٥]: «وذكر أبو عثمان الآدمي[٦]/ أنه اجتمع أبو حنيفة ‏ ٤٤٧/أ

---

(١) في الأصل: وهو معرفته، والمثبت من المقالات؛ لاستقامة الكلام.

(٢) المقالات: وإن عرف ولم يقر.

(٣) المقالات: وبرسله.

(٤) أبو حنيفة هو: الإمام النعمان بن ثابت بن كاوس بن هرمز التيمي ـ مولاهم ـ أحد أئمة المذاهب الأربعة، ولد بالكوفة سنة ٨٠هـ وتوفي سنة ١٥٠هـ. انظر ترجمته في: تاريخ بغداد (١٣/ ٣٢٣ ـ ٤٢٣)، والبداية والنهاية (١٠/ ١٠٧)، وتهذيب التهذيب (١٠/ ٤٤٩ ـ ٤٥٢)، والجواهر المضيئة (١/ ٢٦ ـ ٣٢).

(٥) أي الأشعري (والكلام متصل).

(٦) أبو عثمان الآدمي (له ترجمة في المنية والأمل، انظر المقالات: تحقيق ريتر ص ٦٤٥) ويبدو أنه من المعتزلة.

وعمر بن عثمان الشمزي[1] بمكة فسأله عمر فقال له: أخبرني عمن زعم أن الله تعالى حرّم أكل الخنزير غير أنه لا يدري لعل الخنزير الذي حرمه الله ليس هي هذه العين. فقال: مؤمن! فقال عمر: فإنه قد زعم أن الله قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنه لا يدري لعلها كعبة غير هذه بمكان كذا، فقال: هذا مؤمن! قال: فإن قال: أعلم أن الله بعث محمداً وأنه رسول غير أنه لا يدري لعله هو الزنجي قال: هذا مؤمن![2]. ولم يجعل أبو حنيفة شيئاً من الدين مستخرجاً إيماناً، وزعم أن الإيمان لا يتبعَّض ولا يزيد[3] ولا يتفاضل الناس فيه».

قال: «فأما غسان[4] وأكثر أصحاب أبي حنيفة فإنهم يحكون

---

(١) هو: عمر بن عثمان الشَّمْزي - نسبة إلى شمز - وهو أحد متكلمي المعتزلة، يروي عن عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء، وروى عنه إسماعيل بن إبراهيم العجلي انظر: الأنساب للسمعاني (٣/ ٤٥٥).

(٢) روى هذه القصة عن أبي حنيفة بإسناده: الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ضمن ترجمة أبي حنيفة بإسنادين أحدهما عن الحارث بن عمير، وروى فيه جزء القصة، والآخر عن عباد بن كثير وروى فيه تكملة القصة قريبة جدًّا مما ورد هنا. انظر: تاريخ بغداد (١٣/ ٣٧٣ - ٣٧٤).

(٣) المقالات: ولا يزيد ولا ينقص.

(٤) في الأصل: حسان، وهو خطأ، وفي المقالات: غسان، كما هو المثبت، وهو: غسان بن غيلان الأسدي الكوفي المرجئ، ومن مذهبه وكما ألمح المؤلف أن الإيمان إقرار بالله ومحبة له وتعظيم، وهو يقبل الزيادة ولا يقبل النقصان على خلاف ما قاله أبو حنيفة: لايزيد ولا ينقص، وكان يسمي كل خصلة من خصال الإيمان بعض الإيمان، وقد ذكر أرباب الفرق المُقَارنة بين مذهبه ومذهب أبي حنيفة، وأن ما يحكيه عن أبي حنيفة افتراء. انظر: الملل والنحل (١/ ١٤١)، =

عن أسلافهم أن الإيمان هو الإقرار والمحبة لله والتعظيم له والهيبة منه، وترك الاستخفاف بحقه، وأنه لا يزيد ولا ينقص[١].

والفرقة العاشرة من المرجئة أصحاب أبي معاذ التَّوْمِني[٢] يزعمون أن الإيمان ما عصم من الكفر[٣]، وهو اسم لخصال إذا تركها التارك أو ترك خصلة منها كان كافراً، فتلك الخصال التي يكفر بتركها أو ترك خصلة منها إيمان، ولا يقال للخصلة منها إيمان ولابعض [إيمان][٤]، وكل طاعة إذا تركها التارك لم يجمع

= والفرق بين الفرق ص٢٠٣، والتبصير في الدين ص٩٨، والمواقف للإيجي ص٤٢٧، وفي عقود الجمان ذكر أن غسان ممن أخذ عن أبي حنيفة ص١٣٨.

(١) هذا الذي نقله أبو الحسن الأشعري من معتقد أبي حنيفة فيه نظر، فإن أبا حنيفة وأصحابه من أهل السنة والجماعة وخلافهم مع جمهور أهل السنة في اللفظ دون المعنى، وإن كان هذا الخلاف يترتب عليه بعض الآثار، كما ذكرها أبو الحسن عن أبي حنيفة، وإن كان ذكرها البغدادي وغيره، فإنهم لم يذكروا سند القصة ولا تثبت إلا بعد ذكر إسنادها متصلاً وصحيحًا.

(٢) أبو معاذ التومني، تنسب له فرقة التومنية من المرجئة، وكتاب المقالات جعلوها من المرجئة الخالصة، ولقد ذكر الأشعري وغيره أقوالاً كثيرة في مسائل الإيمان وفي غيره، (وتومن) التي نسب إليها أبو معاذ قرية من قرى مصر كما في معجم البلدان (٢/ ٦٠). انظر: الملل والنحل (١/ ١٤٤). وجعل الشهرستاني التومنية الطائفة الخامسة من المرجئة. وانظر: التبصير في الدين ٩٨. وقد جَعَلَها الطائفة الثانية، والفرق بين الفرق ص٢٠٣ وجَعَلَها الثانية، والمواقف ص٤٢٧ وجَعَلَها الثالثة، وخطط المقريزي (٢/ ٣٥٠) وقال عن التومني: «الفيلسوف» الأنساب للسمعاني (١/ ٤٩٣).

(٣) في الأصل: أن الإيمان ترك ما عظم من الكفر، ورجحت أن الصواب ما أثبته كما في المقالات والملل والنحل والفرق بين الفرق.

(٤) زيادة من المقالات.

المسلمون على كفره فتلك الخصلة شريعة[1] من شرائع الإيمان، تاركها إن كانت فريضة يوصف بالفسق فيقال له إنه فسق ولا يسمى بالفسق، ولايقال فاسق، وليس تخرج الكبائر من الإيمان إن لم يكن[2] كَفَر، فتارك الفرائض مثل الصلاة والصوم والحج على الجحود لها[3] والرد لها والاستخفاف بها كافر [بالله][4] وإنما كفر للاستخفاف والرد والجحود وإن تركها غير مستحلٍّ لتركها متشاغلاً مسوّفاً، يقول الساعة أصلي، وإذا فرغت من لهوي ومن عملي فليس بكافر إذا كان غرضه[5] أن يصلي يوماً ووقتاً من الأوقات، ولكن نُفَسِّقُهُ، وكان أبو معاذ يزعم أن من قتل نبيًّا أو لطمه كفر، وليس من أجل اللطمة والقتل كَفَرَ، ولكن من أجل الاستخفاف والعداوة والبغض له، وكان يزعم أن الموصوف بالفسق من أصحاب الكبائر ليس بعدو لله ولا وليٍّ لله[6]، وكل المرجئة يقولون إنه ليس في أحد من الكفار إيمان بالله.

والفرقة الحادية عشرة من المرجئة أصحاب بشر المريسي[7] يقولون إن الإيمان هو التصديق، لأن الإيمان في اللغة هو

---

(١) في الأصل: شرعية، والتصويب من المقالات.

(٢) المقالات: إذا لم يكن.

(٣) المقالات: علي الجحود بها.

(٤) زيادة من المقالات.

(٥) المقالات: عزمه.

(٦) المقالات: ولا وليٍّ له.

(٧) سبقت ترجمته في أول الرسالة ص ٥٥.

التصديق، وما ليس بتصديق فليس بإيمان، ويزعم أن التصديق يكون بالقلب واللسان جميعاً.

وإلى هذا القول كان يذهب ابن الراوندي[1] قال: «وكان ابن الراوندي يزعم أن الكفر هو الجحد والإنكار والستر والتغطية، فليس يجوز أن [يكون][2] الكفر إلا ما كان في اللغة كفراً، ولايجوز أن يكون إيماناً إلا ما كان في اللغة إيماناً، وكان يزعم أن السجود للشمس ليس بكفر، ولكنه عَلَمٌ على الكفر لأن الله تعالى بين لنا أنه لا يسجد للشمس إلا كافر».

قال[3]: «**والفرقة الثانية عشرة** من المرجئة الكرامية أصحاب محمد بن كَرَّام[4] يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا [أن تكون معرفة][5] القلب أو شيء

(١) ابن الراوندي: أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، من متكلمي المعتزلة ونسبت إليه فرقة الراوندية كما في المقالات (١/ ٩٤) ويقال إنه تزندق واشتهر بالإلحاد وشنع على المعتزلة، ولقد طارده الخليفة في زمانه المقتدر بالله وهرب إلى الأهواز، توفي سنة ٢٩٨هـ. انظر ترجمته: وفيات الأعيان (١/ ٩٤) وذكر أن نسبته إلى (رواند) قرية من نواحي أصبهان، أو من (راوند) من نواحي نيسابور، والبداية والنهاية (١١/ ١١٢)، وشذرات الذهب (٢/ ٢٣٥، ٢٣٦)، ولسان الميزان (١/ ٣٢٣) وعن مذهب المريسي وأتباعه في مسألة الإيمان. انظر: الفرق بين الفرق ص٢٠٤ ـ ٢٠٥ وأطلق عليهم بأنهم مرجئة بغداد، والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان ص٣٦ والملل والنحل، و(١/ ١٤٣، ١٤٤).

(٢) زيادة من المقالات.

(٣) أي الأشعري (والكلام متصل).

(٤) سبقت ترجمته ص ٣٤٢.

(٥) زيادة من المقالات.

٤٤٧/ب

نقل المؤلف عن الأشعري في اختلاف المرجئة في تسمية الفاسق

غير التصديق/ باللسان إيماناً، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان»[(١)]، قال[(٢)]: «ومن المرجئة من يقول إن[(٣)] الفاسق من أهل القبلة لا يُسمَّى بعد تقضِّي فعله فاسقاً، ومنهم من يسميه بعد تقضِّي فعله فاسقاً، ومنهم من يقول لا أقول لمرتكب الكبائر فاسق على الإطلاق دون أن يقال فاسق في كذا، ومنهم من أطلق اسم الفسق»[(٤)].

نقل المؤلف عن الأشعري اختلاف المرجئة في الكفر

قال[(٥)]: «واختلفت المرجئة في الكفر ما هو؟، وهم ست فرق[(٦)]: **الفرقة الأولى**: تزعم[(٧)] أن الكفر خصلة واحدة وبالقلب تكون، وهو الجهل بالله، وهؤلاء هم الجهمية، **والفرقة الثانية**

---

(١) أغلب أرباب الكلام وكتّاب المقالات أوردوا مذهب الكرامية ومعتقدهم في الإيمان والكفر. وممن ذكر ذلك الشهرستاني في الملل والنحل (١/ ١٠٨ ـ ١١٣)، وابن حزم في الفصل (٥/ ٧٤ وما بعدها)، والإسفراييني في التبصير في الدين، ص/ ١١١، الباب الحادي عشر، والسكسكي في البرهان ص٣٥، والإيجي في: المواقف ص٤٢٩، والبغدادي في الفرق بين الفرق ص٢١٥ ـ ٢٤٤.

(٢) أي الأشعري.

(٣) إن: ليست في المقالات.

(٤) في المقالات: ومنهم من أطلق اسم الفاسق.

(٥) ما زال النص مستمرًا دون انقطاع، والكلام الذي يأتي بعد الكلام السابق مباشرة، ص/ ١/ ٢٠٥.

(٦) في المقالات: سبع فرق، والواقع أنها ست فرق حيث سقطت الفرقة الثالثة من نسخة المقالات: تحقيق: هلموت ريتر، والأخرى تحقيق محيي الدين عبدالحميد؛ التي أقابل عليها.

(٧) المقالات: يزعمون.

منهم يزعمون أن الكفر خصال كثيرة، ويكون بالقلب وبغير القلب، والجهل بالله كفر، وبالقلب يكون، وكذلك البغض لله والاستكبار عليه[١]، وكذلك التكذيب بالله وبرسله بالقلب وباللسان، وكذلك الجحود لهم والإنكار لهم وسبُّهم[٢]، وكذلك الاستخفاف بالله ورسله كفر، وكذلك ترك التوحيد إلى اعتقاد التثنية والتثليث أو ما هو أكثر من ذلك كفر.

وزعم قائل هذا القول أن الكفر يكون بالقلب واللسان[٣] دون غيرهما من الجوارح، وكذلك الإيمان، وزعم قائل هذا القول[٤] أن قاتل النبيِّ ﷺ ولاطِمَه لم يكفر من أجل القتل واللطمة، ولكن من أجل الاستخفاف، وكذلك تارك الصلاة مستخفًّا لتركها إنما يكفر بالاستحلال لتركها لا بتركها، وزعم صاحب هذا القول أن من استحل ما حرم الله مما نص الرسول على تحريمه، وأجمع المسلمون على تحريمه فهو كافر بالله، وأن استحلال ذلك كفر، وكذلك من قال قولاً واعتقد عقداً[٥] قد أجمع المسلمون على إكفار فاعله، وكل قول[٦] أجمعوا على

---

(١) في المقالات: والاستكبار عليه كفرٌ.

(٢) المقالات: ونفيهم، ويبدو أنه خطأ كما ظهر لي.

(٣) المقالات: وباللسان.

(٤) في الأصل بعد هذا الكلام قوله: إن قائل هذا القول ـ مكررة ـ ويبدو أنه سهو من الناسخ.

(٥) المقالات: واعتقد اعتقادًا.

(٦) المقالات: وكل فعل.

إكفار قائله[1] كفر بأي جارحة كان الفعل. **والفرقة الثالثة**[2] منهم يزعمون أن الكفر بالله هو التكذيب والجحد له والإنكار له باللسان، وأن الكفر لا يكون إلا باللسان دون غيره من الجوارح، وهذا قول محمد بن كرام وأصحابه. **والفرقة الرابعة**[3] منهم يزعمون أن الكفر هو الجحود والإنكار والستر والتغطية وأن الكفر يكون بالقلب واللسان. **والفرقة الخامسة**[4] منهم أصحاب أبي شمر، وقد تقدمت حكاية قولهم في إكفار[5] من رد قولهم في التوحيد والقدر. **والفرقة السادسة**[6] أصحاب محمد بن شبيب، وقد ذكرنا قولهم في الإكفار عند ذكرنا قولهم في الإيمان. وأكثر المرجئة لا يكفِّرون أحداً من المتأوِّلين، ولا يكفرون إلا من أجمعت الأمة على إكفاره»[7].

تعقيب المؤلف على ما نقله من كتاب المقالات للأشعري

قلت: فلم يذكر عن الكرامية شيئاً انفردوا به إلا قولهم في الإيمان والكفر أن ذلك يتعلق باللسان فقط دون القلب، ولاريب أن هذا القول هو بدعة من الكرامية لم يسبقهم إليه أحد فيما علمناه؛ وهو باطل؛ فإن إدخال المنافقين في اسم المؤمنين مما

---

(١) المقالات: فاعله.

(٢) المقالات: والفرقة الرابعة ـ نقص فرقة كما سبق.

(٣) المقالات: والفرقة الخامسة.

(٤) المقالات: والفرقة السادسة.

(٥) في الأصل: في الإكفار، والتصويب من المقالات.

(٦) المقالات: الفرقة السابعة منهم.

(٧) إلى هنا انتهى النقل من كتاب الأشعري في مقالات الإسلاميين في هذا الموضع (أي في نقله عن المرجئة).

يعلم فساده بالاضطرار من دين الإسلام، ونصوص القرآن الكثيرة تنفي ذلك، ولم يذكر عن الكرامية/ في جميع كتابه شيئاً إضافة إليهم غير هذا.

٤٤٨/أ

فأما سائر ما يذكره أصحابه[١] عن الكرامية من التجسيم وحلول الحوادث، وذلك بأنه قد حكاه في كتابه عن طوائف من أهل القبلة من أهل الكلام والحديث والتصوف والتفسير، بل عن طوائف غيرهم متقدمين على الكرامية لاسيما أصل القول بحلول الحوادث، فإنه ذكره عن طوائف متنوعة من الفقهاء والصوفية من أهل الحديث والمتكلمين من المرجئة والشيعة وغيرهم[٢].

والقول الذي ذكره عن جهم والصالحي في الإيمان فهو الذي ينصره أئمة أصحابه[٣] ويضيفونه إليه[٤].

ولا ريب أن كتبه المصنَّفة في آخر عمره مثل المقالات

---

(١) أي المتأخرون من أصحاب الأشعري كالرازي وأمثاله.

(٢) ذكر الأشعري في المقالات نوعين من نقله لأقوال الناس في التجسيم؛ فالنوع الأول في شرحه لاختلاف الناس في التجسيم، وذكر مقالات كثيرة اختلف المجسمون فيها فيما بينهم في التجسيم على ست عشرة مقالة في الجزء الأول ص/ ٢٥٧ ـ ٢٦٦.

والنوع الثاني ذكر اختلاف المتكلمين في الجسم ما هو على اثنتي عشرة مقالة في أول الجزء الثاني، وهو أول كلام عن الجليل، وقد سبق نقل المؤلف لبعض ما ذكره الأشعري عن أهل التجسيم.

(٣) أي المتأخرون من أصحاب الأشعري كالرازي وأمثاله.

(٤) أي إلى أبي الحسن الأشعري، والمؤلف يريد أن يبين أن الرازي وأمثاله من متأخري الأشاعرة مخالفون لأبي الحسن الأشعري الذي ينتسبون إليه.

ونحوها إنما قال فيها بقول السلف وأهل الحديث: أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص[1]، والجهم اعتقد في الإيمان ما اعتقده في الله المُؤْمَنِ به: من أنه إذا كان واحداً امتنع أن يكون له صفات، وأن كونه واحداً يمتنع أن يكون حيًّا قادراً عالماً له حياة وقدرة وعلم، وكذلك اعتقد في الإيمان أنه لايكون إلا شيئاً واحداً يتساوى فيه جميع الموصوفين به[2]، وأن ذلك لايمكن أن يكون إلا خصلة واحدة، ولايمكن أن تكون تلك الخصلة إلا مجرد المعرفة[3]، واعتقد أن الواحد لايتصور أن يتضمن أشياء، لأن ذلك عنده تركيب وانقسام، فنفى ذلك[4] بزعمه في الإيمان كما نفاه في حق الله تعالى، فجحد أن يتميز في الإيمان شيء من شيء في الوجود والعلم[5]، كما [قال][6] ذلك في الله تعالى.

الفرق بين نفاة الجسم ومثبته

وإذا كان كذلك عُلِم أن الذين قالوا إنه جسم وأن معنى ذلك أنه موجود قائم بنفسه، وأنه لايعقل قائم بنفسه إلا الجسم لهم قولان: منهم من يقول إنه مع ذلك طويل عريض عميق، ومنهم من يقول ليس بذي أجزاء وأبعاض، وأن هذا مما ينازعون فيه

---

(١) مقالات الإسلاميين (١/ ٣٢٢)، ضمن مقالات أهل السنة والحديث.

(٢) أي الإيمان.

(٣) كما سبق نقل ذلك عنه في الفرقة الأولى من فرق المرجئة ص ٣٤٣.

(٤) أي التعدد في الإيمان.

(٥) أي أن الإيمان لايوجد في المؤمن إلا خصلة واحدة، وهي المعرفة والعلم؛ أي التصور، فلا يتصور أن يكون الإيمان إلا خصلة واحدة.

(٦) زيادة يقتضيها السياق.

موافقيهم على أنه جسم.

وإذا كان كذلك علم أن امتناعهم عن ذلك ليس لمحض التَّقِيَّة والخوف، بل هو اعتقاد يعتقدونه وينفون الأجزاء والأبعاض، وإن قال القائل[1]: هذا تناقض منهم، وأنه يلزمهم القول بالأجزاء والأبعاض، فغايتُه أنهم في ذلك كسائر الطوائف التي يقال إنه يلزمهم قولٌ وهم لايقولون به، وهذا كما أن الكُلَّابية أئمة[2] الأشعرية وقدماؤهم تقول بقول المعتزلة، ومتأخرو الأشعرية يلزمهم[3] القول بأنه جسم وهم لايقولون بذلك، وكذلك كل من أثبت الرؤية يقول نفاتها وكثير ممن يثبتها أنه يلزمه[4] القول بالتجسيم، وإن كان لايقول بذلك.

الوجه الثاني: أن لوازم نفاة الجسم أعظم من لوازم مثبته

الوجه الثاني[5]: أن لوازم نفاة الجسم أعظم من لوازم مثبته؛ فإن من نفاه يقال عنه إنه يلزمه أن الله لا يُرى، وأن الله لا يتكلم، وأن القرآن مخلوق، وأن الله ليس على العرش، وأنه لا يقوم به صفة، وأن إقراره بالكُرَوِيَّة، وبأن كلام الله غير مخلوق، وأن الله تعالى على العرش، وغير ذلك، إنما هو لمحض التقية والمصانعة لأهل السنة والحديث، وهذا يقوله خلق كثير من الأشعرية وغيرهم، حتى قالوا إن الأشعري إنما

(١) كالرازي وأمثاله.

(٢) أَئِمَّةُ: خبر أَنَّ، وقوله: (وقدماؤهم) جملة مستأنفة.

(٣) في الأصل: أنه يلزمهم، ورجحت أن الصواب حذفها.

(٤) أي القائل بإثبات الرؤية.

(٥) الوجه الأول سبق ص٣٢٦ (فالمسافة بعيدة بين الوجهين).

صنف كتاب الإبانة تقية، وإلا فالرجل باطنه يشبه بواطن شيوخه/ المعتزلة، وأنهم بمنزلة المنافقين الذين يوافقون أهل السنة والحديث في الظاهر ويخالفونهم في الباطن.

٤٤٨/ب

وأيضاً فمن تأمل كلام الرازي وجده في كثير من مسائله لاينصر القول الذي ينصره إلا للتقية دون الاعتقاد، كما فعله في مسألة الرؤية والقرآن ونحوهما[١] فإن كلامه يقتضي أن الرجل منافق لأصحابه الذين هم متأخرو الأشعرية فضلاً عن قدمائهم.

نقل المؤلف عن كتاب المقالات للأشعري أن المعتزلة...

وأيضاً فالأشعري قد ذكر عن المعتزلة أنهم منافقون بإثبات أسماء الله، فقال في المقالات[٢]: «الحمد لله الذي بصَّرنا خطأ المخطئين، وعَمَى العَمين، وحيرة المتحيرين، الذين نفوا صفات رب العالمين، وقالوا إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له، وأنه لاعلم له ولا قدرة، ولا حياة له، ولاسمع له، ولا بصر له، ولا عز له، ولا جلال له، ولا عظمة له، ولا كبرياء له، وكذلك قالوا في سائر صفات الله تعالى التي يوصف بها لنفسه».

قال[٣]: «وهذا قولٌ أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين

---

(١) انظر تقرير الرازي لهاتين الصفتين في كتابه: الأربعين في أصول الدين ص١٧٦، في إثبات كونه متكلمًا، إلى ص١٨٤. وفي ص١٩٨ في ذكر الدلائل على جواز رؤية الله تعالى، إلى ص٢١٧.

(٢) في الجزء الثاني ص١٥٦، ضمن مبحث برقم ٢٣٦ (ذكر اختلاف الناس في الأسماء والصفات).

(٣) أي الأشعري (والكلام متصل).

يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بعالم ولا قادر، ولا حيّ، ولا سميع ولا بصير، ولا قديم، وعبروا عنه بأن قالوا [نقول][1] عين لم يزل ولم يزيدوا على ذلك».

قال: «غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك[2] فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك، ولأفصحوا به غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك».

قال: «وقد أفصح بذلك رجل يُعرف بابن الإيادي[3] كان ينتحل مذهبهم[4] فزعم أن الباري تعالى عالم قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة»[5].

---

(١) زيادة من المقالات.

(٢) من ذلك: ليست في المقالات.

(٣) لم أجد له ترجمة، والظاهر أنه من المعتزلة، ومن المرجح أنه غير مشهور، وقد بحثت عنه فيما لدي من مراجع فلم أعثر له على خبر. قال هلموت ريتر محقق المقالات ص٦١٧: «يتبين من قول المصنف أنه كان معاصرًا».

(٤) المقالات: كان ينتحل قولهم.

(٥) انتهى من المقالات، وفي الجزء الأول من المقالات ص٢٤٠ قال الأشعري عن ابن الإيادي، في أثناء كلامه عن بعض المعتزلة، قال: «وقال بعض أهل زماننا وهو رجل يعرف بابن الإيادي: إن الباري عالم قادر حي سميع بصير في المجاز، والإنسان عالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة، وكذلك في سائر الصفات».

نقل المؤلف عن كتاب الإبانة للأشعري

وقال الأشعري أيضاً في الإبانة[1]: «زعمت الجهمية والقدرية[2] أن الله عز وجل لاعلم له ولا قدرة، ولا حياة ولا سمع ولابصر[3]، وأرادوا أن ينفوا أن الله عالم قادر حي سميع بصير، فمنعهم من ذلك[4] خوف السيف من إظهار نفي ذلك فأتوا بمعناه، لأنهم إذا قالوا لاعلم ولاقدرة لله[5] عز وجل فقد قالوا إنه ليس بعالم ولاقادر [و][6] وجب ذلك عليهم، وهذا إنما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل، لأن الزنادقة قال كثير منهم [إن الله][7] ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير، فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلك فأتت بمعناه، وقالت إن الله عز وجل عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية من غير أن تثبت له علماً وقدرة وسمعاً وبصراً»[8].

نقل المؤلف عن السلف والأئمة أن الجهمية معطلون

وأيضاً فكلامُ السلف والأئمة كثيرٌ مشهور في أن الجهمية ـ

---

(١) ص٤٥، تحقيق محب الدين الخطيب، ط. المطبعة السلفية ط الثانية ١٣٩٧ هـ في باب (الرد على الجهمية في نفيهم علم الله... إلخ).

(٢) والقدرية: ليست في الإبانة (والمراد جهمية المعتزلة).

(٣) الإبانة: ولا بصر له.

(٤) من ذلك: ليست في الإبانة.

(٥) الإبانة: لاعلم لله ولا قدرة له.

(٦) زيادة من الإبانة.

(٧) زيادة من الإبانة.

(٨) الإبانة: من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر، انتهى كلامه من الإبانة ص٤٦.

وهم أول من نفى الجسم وملازمه في الإسلام - إنما[1] هم معطِّلون في الحقيقة، وإنما يظهرون الإقرار نفاقاً، ومدار أمرهم على التعطيل، كما ذكره البخاري وغيره من الأئمة عن وكيع بن الجراح[2] الإمام أنه قال: «لا تستخفوا بقولهم القرآن مخلوق، فإنه من شر قولهم إنما يذهبون إلى التعطيل»[3].

قال البخاري: وحدثني أبو جعفر[4] سمعت الحسن بن موسى الأشيب[5] وذكر الجهمية فنال منهم، ثم قال: أُدْخِلَ رأسٌ من رؤساء الزنادقة يقال له شمغلة[6] على المهدي[7]/ ٤٤٩/أ فقال: دلني على أصحابك، فقال: أصحابي أكثر من ذلك،

---

(١) في الأصل:وإنما، ورجحت أن الصواب حذف الواو.

(٢) وكيع بن الجراح بن فليح الرؤسي، الإمام الحافظ أبو سفيان، حافظ ثقة ثبت، فقيه ورع، ولد سنة ١٢٨هـ وتوفي سنة ١٩٦هـ. انظر: تهذيب التهذيب (١١/ ١٢٣-١٣١).

(٣) رواه البخاري بإسناده عن وكيع في خلق أفعال العباد، باب(ما ذكر أهل العلم للمعطلة الذين يريدون أن يبدلوا كلام الله عز وجل) ص١٢٨، ضمن عقائد السلف.

(٤) أبو جعفر: محمد بن عبدالله بن المبارك المخرمي، أبو جعفر البغدادي، ثقة حافظ، توفي سنة بضع وخمسين ومائتين. انظر: تهذيب التهذيب (٩/ ٢٧٢ - ٢٧٤)، وتقريب التهذيب (٢/ ١٧٩).

(٥) الحسن بن موسى الأشيب، أبو علي البغدادي، قاضي الموصل وغيرها، ثقة، توفي سنة تسع أو عشر ومائتين. انظر: تقريب التهذيب (١/ ١٧١).

(٦) شمغلة - بالغين - لم أقف له على ترجمة، وقد ذكره الدارمي في الرد على الجهمية ٣٤٩، ضمن عقائد السلف.

(٧) المهدي: هو أبو عبدالله محمد بن أبي جعفر عبدالله بن محمد بن علي الهاشمي العباسي، قال الذهبي:«محبباً إلى الرعية، قصابًا في الزنادقة، باحثًا عنهم، توفي بماسبذان سنة ١٦٩هـ» انظر: سير أعلام النبلاء (٧/ ٤٠٠ - ٤٠٣).

فقال: دلني عليهم. فقال: صنفان ممن ينتحل القبلة الجهمية والقدرية[١]. والجهمي إذا غلا قال: ليس ثَمَّ شيء، وأشار الأشيب إلى السماء، والقدري إذا غلا قال: هم اثنان خالقُ خير وخالقُ شر، فضرب عنقه وصلبه»[٢].

وهذان الصنفان جمعهما المعتزلة، وفيهم يقول ابن المبارك[٣]:

ولا أقول بقول الجهم إنّ له قولاً يُضارعُ قول الشرك أحيانا
ولا أقول تخلى من بريته ربُّ العباد وولَّى الأمر شيطانا[٤]

وروى عن يحيى بن يوسف الزمي[٥] قال[٦]: كنا عند

---

(١) في خلق أفعال العباد: صنفان ممن ينتحل القبلة والقدرية: الجهمي إذا . . . إلخ والظاهر أن في العبارة خطأ.

(٢) خلق أفعال العباد ص١٢٨ (ضمن عقائد السلف).

(٣) سبقت ترجمته ص ٣٦.

(٤) أورد هذا عن ابن المبارك: البخاريُّ في خلق أفعال العباد ص١١٩، ١٢٠ بقوله: «وقال ابن مقاتل: سمعت ابن المبارك يقول: من قال إنني أنا الله لا إله إلا أنا مخلوق فهو كافر، لا ينبغي أن يقول ذلك، وقال أيضاً:

فلا أقول بقول الجهم أن له قولاً يضارع قول الشرك أحياناً
ولا أقول تخلى من بريته رب العباد وولى الأمر شيطاناً
ما قال فرعون هذا في تجبره فرعون موسى ولا فرعون هامانا.

وقد ذكر السبكي في طبقات الشافعية الكبرى (١/ ٢٨٧) هذه الأبيات ضمن أبيات أخرى عن عبدالله بن المبارك، والذهبي في سير أعلام النبلاء (٨/ ٤١٤).

(٥) في الأصل: الذمي، والصحيح الزَّمي ـ بالزاء ـ نسبة إلى زم وهي بلدة على طرف نهر جيحون، وهو أبو زكريا أبو يوسف، يقال له: ابن أبي كريمة الخراساني، روى عن عبدالله بن إدريس ووكيع وغيرهما، وهو ثقة، مات سنة بضع وعشرين ومائتين. انظر: التقريب (٢/ ٣٦١)، والتهذيب (١١/ ٣٠٧)، والأنساب (٣/ ١٦٦).

(٦) الكلام للبخاري في خلق أفعال العباد.

عبد الله بن إدريس[١] فجاء رجل فقال: ياأبا محمد، ما تقول في قوم يقولون القرآن مخلوق؟ قال: أمن اليهود؟ قال: لا، قال: أمن النصارى؟[٢]، قال: لا، قال: فمن المجوس؟ قال [لا][٣]، قال فممّن؟ قال: من أهل التوحيد، قال: ليس هؤلاء من أهل التوحيد، هؤلاء من الزنادقة[٤]. مَن زعم أن القرآن مخلوق، فقد زعم أن الله مخلوق[٥]. وهذا أصل الزندقة[٦]، قال[٧]: وقال وهب بن جرير[٨]: الجهمية زنادقة، إنما يريدون أنه ليس على

---

(١) عبدالله بن إدريس، الإمام القدوة، أبو محمد الأودي، أحد الأعلام، حدث عنه مالك وابن المبارك، ولد سنة ١١٠هـ وتوفي سنة ١٩٢هـ، قال عنه أبو حاتم: «إمام من أئمة المسلمين حجة»، وقال النسائي: «ثقة ثبت». انظر: الجرح والتعديل (٥/ ٨)، وتاريخ بغداد (٩/ ٤١٥)، وتذكرة الحفاظ (١/ ٢٨٢)، والتهذيب (٥/ ١٤٤).

(٢) خلق أفعال العباد: فمن النصاري.

(٣) زيادة من خلق أفعال العباد.

(٤) خلق أفعال العباد: هو الزنادقة.

(٥) خلق أفعال العباد: بعد قوله: فقد زعم أن الله مخلوق: «يقول الله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ①﴾ فالله لايكون مخلوقًا، والرحمن لا يكون مخلوقًا، والرحيم لايكون مخلوقًا».

(٦) خلق أفعال العباد: وهذا أصل الزنادقة، وفي آخر أثر عبدالله بن إدريس: «من قال هذا فعليه لعنة الله، لاتجالسوهم ولا تناكحوهم».

(٧) أي عبدالله بن إدريس.

(٨) وهب بن جرير بن حازم الأزدي البصري، ثقة، روى عنه أحمد بن حنبل وغيره، مات سنة ٢٠٦هـ. انظر: التقريب (٢/ ٣٣٩)، والتهذيب (١١/ ١٦١)، وسير أعلام النبلاء (٩/ ٤٤٢).

العرش استوى[1]، قال البخاري: وكان إسماعيل بن أبي أويس[2] يسميهم زنادقة العراق، وقيل له: سمعت أحداً يقول: القرآن مخلوق؟ فقال: هؤلاء الزنادقة[3].

وقال البخاري[4]: «نظرت في كلام اليهود والنصارى والمجوس فما رأيت قوماً[5] أضلّ في كفرهم منهم، وإني لأستجهل من لا يكفِّرهم إلا من لا يعرف كفرهم»[6]، قال: «وقال عبد الله بن المبارك: إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية»[7].

---

(١) رواهما البخاري في خلق أفعال العباد (أثر ابن أدريس وأثر وهب) ص١١٨، ١١٩، ورواه أيضاً عبدالله بن أحمد في كتاب السنة (١/ ١١٣) حيث رواه من طريق أحمد بن إبراهيم (يعني الدورقي) عن يحيى الزمي عن عبدالله بن إدريس به حيث تابع أبا جعفر، الدورقي، ورواه أبو حاتم الرازي من طريق الحسن بن الصباح، عن ابن إدريس به، كما أورده الذهبي كما في مختصر العلو ص١٥٨، أثر ١٦١، وقال الألباني في تعليقه: «إسناده صحيح» وذكر إسناد عبدالله بن أحمد.

(٢) إسماعيل بن أبي أويس، واسم أبي أويس: عبدالله بن عبدالله بن أويس بن مالك ابن أبي عامر الأصبحي، روى عن مالك بن أنس يعد في المدنيين، قيل عنه إنه صدوق، وقال أحمد بن حنبل: لا بأس به، وقال ابن حجر: «صدوق أخطأ في أحاديث من حفظه» توفي سنة ٢٢٦هـ. التهذيب (١/ ٣١٠ ـ ٣١٢)» انظر: الجرح والتعديل (٢/ ١٨٠، ١٨١)، والتقريب (١/ ٧١).

(٣) خلق أفعال العباد ص١١٨ ـ ١٢١، وفي آخر قول ابن أبي أويس: «والله لقد فررت إلى اليمن حين سمعت العباس يتكلم بهذا ببغداد فرارًا من هذا الكلام».

(٤) خلق أفعال العباد ص١٢٣.

(٥) قومًا: ليست في خلق أفعال العباد.

(٦) انتهى كلام البخاري.

(٧) خلق أفعال العباد ص١٢٠، أورده البخاري عن عبدالله بن المبارك من كلام له طويل، وهذا في آخره.

وقال الإمام أحمد في وصف قول الجهمية ما قدمناه حيث قال[١]: إنه بلغه أن الجهم لقي أناساً من المشركين يقال لهم السُّمَنِيَّة[٢]. فعرفوا الجهم فقالوا له: نكلمك فإن ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك، فكان مما كلموا به الجهم أن قالوا[٣]: ألست تزعم أن لك إلهاً؟ قال الجهم: نعم، فقالوا له[٤]: فهل رأيتَ إلهك؟ قال: لا، قالوا: فهل سمعت كلامه؟ قال: لا، قالوا: فهل شممت[٥] له رائحة؟ قال: لا، قالوا: فوجدت له حسًّا؟ قال: لا، قالوا[٦]: فوجدت له مجسًّا[٧]؟ قال: لا، قالوا: فما يدريك أنه إله؟ قال: فتحيَّر الجهم فلم يَدْرِ من يعبد أربعين يوماً ثم إنه

---

(١) من كتاب الإمام أحمد رحمه الله: الرد على الزنادقة والجهمية، ص٦٥ـ ٦٦ ضمن عقائد السلف.

(٢) السُّمَنِيَّةُ: من أصحاب التناسخ، وكانوا قبل دولة الإسلام، وهم من القائلين بقدم العالم، وقالوا بإبطال النظر والقياس، وأنكروا البعث والمعاد، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة، انظر شيئًا من مذهبهم: الفرق بين الفرق ص ٢٧٠ (الفصل الثاني عشر، ذكر أصحاب التناسخ)، والفهرست، ابن النديم ص/ ٤٨٤ (مذاهب السمنية)، ولسان العرب (١٣/ ٢٢٠) مادة (سمن)

(٣) الرد على الجهمية: أن قالوا له.

(٤) في الأصل: فقال، والتصويب من الرد على الجهمية.

(٥) في الأصل: فشممت، والتصويب من الرد على الجهمية.

(٦) في الأصل: قال، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٧) المجس: سبق تعريفه ص٣٣٧.

استدرك حجة مثل حجج الزنادقة النصارى[1]، وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح الذي في عيسى هو روح الله من ذات الله، فإذا أراد أن يحدث شيئاً[2] دخل في بعض خلقه فتكلم على لسان خلقه، فيأمر بما يشاء، وينهى عما يشاء، وهو روح غائب عن الأبصار، فاستدرك جهمٌ حجةً مثل هذه الحجة، فقال للسُّمني: ألست تزعم أن فيك روحاً؟ قال: نعم، قال: فهل رأيت روحك؟ قال: لا، قال: فسمعت كلامه؟ قال: لا، قال: فوجدت له حسًّا؟ قال: لا، قال: فكذلك الله لا يُرى له وجه، ولا يُسمع له صوت، ولايشم له رائحة، وهو غائب عن الأبصار، ولايكون في مكان دون مكان، ووجدت ثلاث آيات من المتشابه في القرآن قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]./ فبنى أصل كلامه على هؤلاء[3] الآيات، وتأول القرآن على غير تأويله، وكذّب بأحاديث رسول الله ﷺ، وزعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله كان كافراً، وكان من المشبهة فأضل بكلمه بشراً كثيراً، واتبعه على قوله رجالٌ من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد[4]

٤٤٩/ب

---

(١) الرد على الجهمية: مثل حجة زنادقة النصارى.

(٢) الرد على الجهمية: أن يحدث أمرًا.

(٣) الرد على الجهمية: على هذه.

(٤) عمرو بن عبيد بن باب، أبو عثمان مولى بني تميم، وقد شرك واصل بن عطاء =

بالبصرة، ووضع دين الجهمية؛ فإذا سألهم الناس عن قول الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [يقولون: ليس كمثله شيء][(١)] من الأشياء، وهو تحت الأرض السابعة[(٢)] كما هو على العرش، لا يخلو منه مكان، ولايكون في مكان دون مكان، ولم يتكلم ولا يكلم، ولا ينظر إليه أحد في الدنيا ولا في الآخرة، ولا يوصف، ولا يعرف بصفة ولا بفعل، ولا له غاية ولا له منتهى، ولا يدرك بعقل، وهو وجه كله، وهو علم كله، وهو سمع كله، وهو بصر كله، وهو نور كله، وهو قدرة كله، [ولا يكون فيه شيئان][(٣)] ولايوصف بوصفين مختلفين، ولا له[(٤)] أعلى ولا أسفل، ولا نواحي ولا جوانب، ولا يمين ولا شمال، ولا هو ثقيل ولا خفيف[(٥)]، ولا له لون، ولا له جسم، [وليس هو بمعلوم ولا معقول][(٦)]، وكلما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه فهو على خلافه، فقلنا[(٧)]: هو شيء؟ فقالوا: هو

= في بدعة القدر، وإليه تنسب فرقة العمروية من القدرية المعتزلة. انظر: الفرق بين الفرق ص١٢٠ ذكر العمروية، والتبصير في الدين ص٦٩، وانظر ترجمته في تاريخ بغداد (١٢/ ١٦٦ـ ١٨٨)، ومروج الذهب للمسعودي (٣/ ٣١٣ ـ ٣١٤).

(١) زيادة من الرد على الجهمية.
(٢) الرد على الجهمية: الأرضين السبع.
(٣) زيادة من الرد على الجهمية.
(٤) الرد على الجهمية: وليس له.
(٥) الرد على الجهمية: ولا هو خفيف ولا ثقيل.
(٦) زيادة من الرد على الجهمية.
(٧) الرد على الجهمية: قال أحمد: وقلنا... إلخ.

لا كالأشياء[1]، فقلنا: إن الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء. فعند ذلك تبين للناس أنهم لايثبتون شيئاً[2]، ولكنهم يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون في العلانية، فإذا قيل لهم: من تعبدون؟ قالوا: نعبد من يدبر أمر هذا الخلق، فقلنا: هذا الذي يدبر أمر هذا الخلق هو مجهول لايعرف بصفة، قالوا: نعم، فقلنا قد عرف المسلمون أنكم لاتؤمنون بشيء[3] إنما تدفعون عن أنفسكم الشنعة بما تظهرون[4]، فقلنا لهم: هذا الذي يدبر الأمر[5] هو كلّم[6] موسى. قالوا: لم يتكلم ولا يُكَلم؛ لأن الكلام لايكون إلا بجارحة. والجوارح عن الله منتفية[7]، فإذا سمع الجاهل قولهم يظن أنهم من أشد الناس تعظيماً لله، ولايعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى فرية وضلالة وكفر»[8].

---

(١) الرد على الجهمية: فقالوا: هو شيء لا كالأشياء.

(٢) الرد على الجهمية: تبين للناس أنهم لا يؤمنون بشيء.

(٣) في الأصل: لا تأتمون بشيء، ورجحت أن الصواب ما أثبته، وهو من الرد على الجهمية.

(٤) الرد على الجهمية: بما تظهرونه.

(٥) الأمر: ليست في الرد على الجهمية.

(٦) الرد على الجهمية: هو الذي كلم.

(٧) في الرد: منفية.

(٨) إلى هنا انتهى كلام الإمام أحمد في الرد على الجهمية ص٦٩ (ضمن عقائد السلف): وقد أورد المؤلف قصة الجهم هذه مع السمنية ثم تعليقه على ذلك منطلقًا من مذهب السمنية فيما أنكروه من العلوم سوى الحسيات عندما سألوا جهمًا هل عرفه بشيء من الحواس الخمس ـ أي هل عرف ربه ـ انظر تفصيل ذلك في درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٦٥ ـ ١٨٦).

وروى عبد الله بن أحمد[1] عن ابن إبراهيم بن طهمان[2] قال: «الجهمية كفار»[3]، وعن الأصمعي[4] عن المعتمر بن سليمان[5] وعن سليمان التيمي عن أبيه[6] قال: «ليس قوم أشد

---

(١) هو: الإمام الحافظ، محدث بغداد، أبو عبدالرحمن عبدالله، ابن إمام أهل السنة أحمد بن حنبل بن هلال بن أسد الذهلي الشيباني المروزي ثم البغدادي، ولد سنة ٢٢٣هـ، ونشأ في بيت علم وورع. انظر عن علمه وحفظه ومؤلفاته وشيوخه وتلاميذه المراجع التالية: تاريخ بغداد (٩/ ٣٧٥)، وطبقات الحنابلة (١/ ١٨٠)، وتذكرة الحفاظ (٢/ ٦٦٥)، وسير أعلام النبلاء (١٣/ ٥١٦)، وتهذيب التهذيب (٥/ ١٤١).

(٢) ابن إبراهيم بن طهمان أبو سعيد الهروي النيسابوري عالم خراسان ثقة، مات سنة ١٦٣هـ. انظر: التقريب (١/ ٣٦)، وسير أعلام النبلاء (٧/ ٣٧٨)، وتذكرة الحفاظ (١/ ٢١٣)، والميزان (١/ ٣٨).

(٣) رواه عبدالله بن أحمد في كتاب السنة (١/ ١٠٤) أثر (٧) تحقيق د/ محمد سعيد القحطاني، وفي كتاب السنة: «الجهمية كفار والقدرية كفار».

(٤) هو أحد الأعلام: عبدالملك بن قريب الأصمعي، روى عن معتمر بن سليمان، من أهل السنة، صدوق، توفي سنة ٢١٦هـ. انظر: تهذيب التهذيب (٦/ ٤١٥)، والتقريب (١/ ٥٢١)، وتاريخ بغداد (١٠/ ٤١٠)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ١٧٥).

(٥) هو: المعتمر بن سليمان أبو محمد التيمي البصري، ثقة، روى عن أبيه وروى عنه الأصمعي وغيره، توفي سنة ١٨٧هـ. انظر: التهذيب (١٠/ ٢٢٧)، والتقريب (٢/ ٢٦٣)، وتذكرة الحفاظ (١/ ٢٦٦).

(٦) كذا الإسناد في الأصل وهو خطأ، والصواب: عن المعتمر بن سليمان عن أبيه، وعن سليمان التيمي، فالأصمعي روى عن المعتمر وعن سليمان التيمي، ويحتمل أن يكون قوله: «عن» تصحيفاً من «أي» فيكون المعتمر بن سليمان أي: سليمان التيمي عن أبيه فليتأمل.
فأبو المعتمر هو سليمان بن طرخان القيسي البصري، مولاهم، لم يكن من تيم بل نزل فيهم، ثقة، مات سنة ١٤٣هـ. انظر: التهذيب (٤/ ٢٠١)، والتقريب =

بغضاً[1] للإسلام من الجهمية»[2]، وعن سلام بن أبي مطيع[3] قال: «الجهمية كفار»[4]، وعن يزيد بن هارون[5] «وذكر الجهمية فقال: زنادقة»[6]، وفي رواية أخرى رواها المروذي[7]

= (١/ ٣٢٦)، وسير أعلام النبلاء (٦/ ١٩٥)، وتذكرة الحفاظ (١/ ١٥٠).

(١) في كتاب السنة: نقضًا، وفي بعض نسخها بُغضًا موافق لما هنا.

(٢) رواه عبدالله في كتاب السنة بعد الأثر السابق وفيه: «ليس قوم أشد نقضًا للإسلام من الجهمية والقدرية، فأمَّا الجهمية فقد بارزوا الله تعالى، وأما القدرية فإنهم قالوا في الله عز وجل».

(٣) سلام بن أبي مطيع أبو سعيد الخزاعي البصري ثقة، مات سنة ١٦٤هـ. انظر: التهذيب (٤/ ٢٨٧)، والتقريب (١/ ٤٣٢).

(٤) رواه في كتاب السنة (١/ ١٠٥) من طريق: أحمد بن إبراهيم الدورقي، قال: حدثني زهير بن نعيم السجستاني، قال: سمعت سلام بن أبي مطيع يقول: «الجهمية كفار لا يُصلَّى خلفهم».
ومِمن رواه أيضاً الدارمي في الرد على الجهمية ص٣٥٠ (ضمن عقائد السلف) والبخاري في خلق أفعال العباد ص١٢٤ (ضمن عقائد السلف) أيضًا.

(٥) يزيد بن هارون السلمي، الواسطي، أبو خالد، إمام وقدوة، من الحفاظ، ولد سنة ١١٨هـ، قال ابن المديني: «ما رأيت أحفظ من يزيد بن هارون» وقال أحمد: «كان يزيد حافظًا متقنًا» مات سنة ٢٠٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٩/ ٣٥٨)، والتهذيب (١١/ ٣٦٦).

(٦) أيضًا في كتاب السنة (١/ ١٢١) رقم ٤٩، ورواه الدارمي في الرد على الجهمية ص٣٥٠ (ضمن عقائد السلف).

(٧) المروذي: من المحتمل أن يكون الإمام أبوبكر أحمد بن محمد بن الحجاج المروذي ـ بالذال ـ ولم يذكر الذهبي غيره من المروذيين، ولد في حدود المائتين، حدّث عن الإمام أحمد وغيره، وهو إمام في السنة شديد الاتباع، توفي سنة ٢٧٥هـ، انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/ ١٧٣)، وتاريخ بغداد (٤/ ٤٢٣_٤٢٥)، وطبقات الحنابلة (١/ ٥٦_٦٣)، وشذرات الذهب (٢/ ١٦٦).

عنه وذكر الجهمية فقال: كفار لايعبدون شيئاً[١] وروى المروذي عن سلام بن أبي مطيع قال: الجهمية كفار لايصلى خلفهم[٢]، وعن محمد بن يحيى بن سعيد القطان[٣] قال: كان أبي يحيى[٤] وعبدالرحمن يعني ابن مهدي[٥] يقولان: «الجهمية تدور على أن تقول ليس في السماء شيء»[٦]. وروى سليمان بن

---

(١) لم أقف على هذا القول ـ حسب اطلاعي ـ في بعض كتب أهل السنة.

(٢) روى أبو داود في مسائل أحمد من طريق المروذي عن سلّام بن أبي مطيع قوله: «الجهمية كفار ولا يصلى عليهم» انظر: عقائد السلف ص١٠٩. وروى اللالكائي بإسناده ـ عن غير المروذي ـ إلى سلام بن أبي مطيع لما سأله أبو عبدالرحمن السجستاني عن الجهمية فقال: «كفار ولا يصلى خلفهم» (٢/ ٣٢١) رقم ٥١٧.

(٣) محمد بن يحيى بن سعيد القطان، أبو صالح، ثقة، روى عن أبيه يحيى، ومعاذ ابن معاذ، وروى عنه ابناه صالح وأحمد، توفي سنة ٢٣٣هـ. انظر: التهذيب (٩/ ٥٠٩)، والتقريب (٢/ ٢١٧).

(٤) وأبوه: يحيى بن سعيد القطان أبو سعيد البصري، الإمام الثقة الحافظ المتقن من أعلام أئمة السنة وأقدمهم، توفي سنة ١٩٨هـ. انظر: الجرح والتعديل (٩/ ١٥٠)، وتهذيب التهذيب (١١/ ٢١٦ـ٢٢٠)، وسير أعلام النبلاء (٩/ ١٧٥ـ١٨٨)، والتقريب (٢/ ٣٤٨).

(٥) هو: عبدالرحمن بن مهدي بن حسان العنبري ـ مولاهم ـ أبو سعيد البصري ثقة حافظ عارف بالرجال والحديث، ولد سنة ١٣٥هـ وتوفي ١٩٨هـ. انظر: تاريخ بغداد (١٠/ ٢٤٠)، وحلية الأولياء. ستأتي ترجمته ص٤٠٥.

(٦) روى عبدالله بن أحمد في كتاب السنة (١/ ١٥٧) رقم ١٤٧ بسنده عن عبدالرحمن بن مهدي وسأله سهل بن أبي خدوية عن القرآن فقال: يا أبا يحيى، مالك ولهذه المسائل؟ هذه مسائل أصحاب جهم، إنه ليس في أصحاب الأهواء شر من أصحاب جهم يدورون على أن يقولوا: «ليس في السماء شيء، أرى والله ألّا يُناكحوا ولا يوارثوا».

حرب[1] عن حماد بن زيد[2] قال: «الجهمية تحاول على أن ليس في السماء شيء»[3]، ورواه عبدالله ابن الإمام أحمد [عنه][4] ولفظه: «إنما يحاولون أن يقولوا ليس في السماء شيء»[5]، وروى الخلال[6] عن وكيع بن الجراح أنه قال: القرآن

---

(١) سليمان بن حرب بن بجيل، الإمام، الثقة الحافظ، أبو أيوب الأزدي البصري، روى عن حماد بن زيد وشعبة وسلام بن أبي مطيع، وحدث عنه البخاري وأبو داود وغيرهما، تولى قضاء مكة، توفي بالبصرة سنة ٢٢٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٣٣٠ـ٣٣٤)، وتهذيب التهذيب (٤/ ١٧٨)، والتقريب (١/ ٣٢٢).

(٢) حماد بن زيد بن درهم العلامة الحافظ، الثبت، سمع من أنس وابن سيرين وروى عنه سليمان بن حرب وغيره. قال عنه الإمام أحمد بن حنبل: «من أئمة المسلمين، من أهل الدين» مات سنة ١٧٩هـ. انظر: حلية الأولياء (٦/ ٢٥٧)، وسير أعلام النبلاء (٧/ ٤٥٦)، والتهذيب (٣/ ٩)، وشذرات الذهب (١/ ٢٩٢).

(٣) أورد هذا القول عن سليمان بن حرب عن حماد بن زيد: الذهبيُّ، كما في مختصر العلو ص١٤٦، رقم ١٤١، ولفظه «إنما يدورون على أن يقولوا ليس في السماء إله» يعني الجهمية، ثم قال الألباني في تعليقه: «قلت فهو إسناد صحيح». وذكره البخاري في خلق أفعال العباد ص١١٩ (ضمن عقائد السلف) قال: «وقال حماد بن زيد: القرآن كلام الله نزل به جبريل، ما يجادلون إلّا أنه ليس في السماء إله».

(٤) زيادة، والمراد بها: أي عن سليمان بن حرب عن حماد بن زيد، كما في كتاب السنة ص١١٧ ـ ١١٨، رقم ٤١.

(٥) في كتاب السنة رواه بإسناده عن سليمان بن حرب عن حماد به الجزء الأول ص١١٧، ١١٨ رقم٤١.

(٦) هو الإمام: أحمد بن محمد بن هارون أبو بكر الخلال من كبار الحنابلة، من كتبه المشهورة السنة، وهو مطبوع محقق، توفي سنة ٣١١هـ. انظر: البداية والنهاية (١١/ ١٦٦)، وطبقات الحنابلة (٢/ ١٢)، والأعلام (١/ ٢٠٦).

كلام الله أنزله جبريل على محمد ﷺ، كل صاحب هوى يعبد الله ويعرفه إلا الجهمية/ فإنهم لايعرفونه ، بشر وأصحابه[1] ، وعن شبابة بن سوّار[2] قال: اجتمع رأيي ورأي جماعة من الفقهاء وأبي النضر هاشم بن القاسم[3] على أن المريسي كافر جاحد يستتاب، فإن تاب وإلا ضرب عنقه[4]، وعن ابن عيينة[5] قال: «هذا الذي يقول في القرآن - يعنى المريسي - ينبغي أن

١/٤٥٠أ

---

(١) لم أقف عليه عند الخلال، ولعله في القسم الذي لم يطبع، وقد رواه عن وكيع: عبدُالله بن أحمد، في السنة (١/ ١١٦) رقم ٣٧.

(٢) في الأصل: شبابة بن بشار، وهو خطأ - والصحيح هو المثبت شبابة بن سوار، كما هو في السنة لعبد الله بن أحمد وغيره، وابن سوار بتشديد الواو، أبو عمرو الفزاري المدائني، إمام حافظ ثقة رمي بالإرجاء، ولكنه رجع، توفي سنة ٢٠٦هـ. انظر: تاريخ بغداد (٩/ ٢٩٥)، وسير أعلام النبلاء (٩/ ٥١٣)، والتهذيب (٤/ ٣٠٠)، والتقريب (١/ ٣٤٥)، والسنة للخلال ص٥٧١ رقم ٩٨١، ٩٨٢.

(٣) أبو النضر: هاشم بن القاسم الليثي البغدادي، اشتهر بكنيته، ثقة ثبت، توفي سنة ٢٠٧هـ. انظر: الجرح والتعديل (٩/ ١٠٥)، وتاريخ بغداد (١٤/ ٦٥)، والتهذيب (١١/ ١٨)، والتقريب (٢/ ٣١٤).

(٤) رواه عبدالله بن أحمد في كتاب السنة (١/ ١٢٤) رقم ٥٧، ورواه الخطيب البغدادي في تاريخه (٧/ ٦٣) ورواه أيضاً في (١/ ١٦٨) بإسناده قال: «أخبرنا يحيى بن يوسف الزمي قال: سمعت شبابة بن سوار يقول: اجتمع رأي أبي النضر. . . إلخ».

(٥) هو: سفيان بن عيينة بن أبي عمران، ميمون الهلالي، إمام من أئمة الحديث وفقيه من فقهائهم، ومن أهل الورع والدين، ولد سنة ١٠٧هـ وتوفي سنة ١٩٨هـ. انظر: تاريخ بغداد (٩/ ١٧٤ - ١٨٤)، وتهذيب التهذيب (٢/ ١١٧ - ١٢٢)، وميزان الاعتدال (١/ ٣٩٧)، والأعلام (٣/ ١٥٩).

يصلب»[1]، وعن عباد بن العوام[2] أنه قال: «كلام بشر المريسي يزعم أنه ليس بشيء يعني أن الله ليس بشيء»[3]، وعنه قال: كلمت بشرًا وأصحاب بشر فرأيت آخر كلامهم ينتهي إلى أن ليس في السماء شيء[4].

وروي عن أبي بكر بن عياش[5]: إنما تحاول الجهمية أن ليس في السماء شيء[6]، وعن الميموني[7] أنه ذاكر أبا عبد الله

---

(١) لم أقف عليه.

(٢) هو: عباد بن العوام بن عمر بن عبدالله بن المنذر، أبو سهل الواسطي، وثَّقه أبو داود وغيره، حدث عن أبي مالك الأشجعي وغيره، وعنه أحمد بن حنبل، مات سنة بضع وثمانين ومائة. انظر: تاريخ بغداد (١١/ ١٠٤)، وتذكرة الحفاظ (١/ ٢٦١)، وسير أعلام النبلاء (٨/ ٥١١).

(٣) لم أجد أثر عباد بن العوام، وقد بحثت عنه في بعض كتب أهل السنة فلم يتيسر العثور عليه.

(٤) رواه عبدالله بن أحمد في كتاب السنة (١/ ١٢٦، ١٢٧) رقم ٦٥، ورواه أيضًا في (١/ ١٧٠) برقم ١٩٩ مثل الرواية الأولى، وأورده الذهبي عن عباد بن العوام، وفي آخره زيادة: «أرى أن لا يناكحوا ولا يوارثوا». مختصر العلو ص١٥٤، رقم ١٥٦، وأورده ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية ص٢١٥، ٢١٦.

(٥) هو: أبو بكر بن عياش بن سالم الأسدي الكوفي، اشتهر بكنيته، قيل اسمه شعبة، وقيل محمد، وقيل اسمه كنيته، ثقة، عابد، وقيل لمّا كبر ساء حفظه، توفي سنة ١٩٣هـ. انظر: تذكرة الحفاظ (١/ ٢٦٥)، والتهذيب (٢/ ٣٤)، والتقريب (٢/ ٣٩٩).

(٦) لم أجد أثر أبي بكر بن عياش، وكذا القولين الآتيين بعده، ولعلي فيما بعد أوفّقُ للعثور عليها بمشيئة الله تعالى.

(٧) الميموني هو: الإمام عبدالملك بن عبد الحميد بن ميمون بن مهران، أبو الحسن الميموني، الرَّقي، تلميذ الإمام أحمد، ومن كبار الأئمة، حدث عنه النسائي ووثَّقه أبو عوانة الإسفراييني، وكان عالم الرقة في زمانه، توفي سنة ٢٧٤هـ. =

أحمد بن حنبل أمر الجهمية وما يتكلمون به فقال: «في كلامهم كلام الزنادقة، يدورون على التعطيل، ليس يثبتون شيئاً، وهكذا الزنادقة» وقال لي أبو عبد الله: «بلغني أنهم يقولون شيئاً هم يدعونه، وينقصون على المكان ويقولون هو الأشياء وليس بالشيء في الشيء. قال لي: فهو قد ترك قوله الأول وأقبل يتعجب إليَّ».

وعن أحمد بن حنبل قال: «ما أحد أضر على الإسلام من الجهمية، ما يريدون إلا إبطال القرآن وأحاديث رسول الله ﷺ».

وهذا كثيرٌ في كلام السلف والأئمة وسائر العلماء لايحصيه إلا الله، يصفون فيه الجهمية بالزندقة التي هي النفاق وبالتعطيل[1] وبالجحود للقرآن والحديث، وبأنهم إنما يقرون في الظاهر بالإسلام والقرآن خوفاً من السيف، إذا كان ذلك ـ وهم أول من أحدث في الإسلام القول بأن الله تعالى ليس بجسم، وأنه إذا كان ليس بجسم، فإن ذلك يستلزم نفي علوه على العرش، ونفي صفاته وغير ذلك ـ علم أن ما في هؤلاء[2] من المنافقة والتقية وخوف السيف من أهل الإيمان أعظم مما ذكر[و]ه[3] أولئك[4].

= انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/ ٨٩)، وطبقات الحنابلة (١/ ٢١٢ـ٢١٦) رقم ٢٨٢.

(١) في الأصل: بالتعطيم، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) أي الجهمية، نفاة الجسم.

(٣) الواو زيادة، والضمير يعود إلى السلف.

(٤) أولئك: أي مثبتة الجسم (قدماء الأشاعرة وغيرهم).

الوجه الثالث: أن كلاً من مثبتة الجسم ونفاته قد يوجد منهما من يقول القولين المتناقضين

الوجه الثالث: أن يقال إنه من المعلوم أن في هؤلاء وهؤلاء[1] مَن قد يقول القولين اللذين هما في نفس الأمر متناقضان، فإنهم مع ذلك نوعان: منهم من يعلم التناقض ويقر بأحدهما[2] إما لرغبةٍ وإما لرهبة، ومنهم من لايعلم التناقض، وهذا لاريب فيه، فإنا نعلم خلقاً من الجهمية الذين ينكرون الصفات، ويقولون هذه تجسيم، والله ليس بجسم، الذين يتظاهرون بالإسلام وهم في الباطن لايقرون بأن القرآن حق وما خالفه باطل، ولا يقرون بأن محمداً هو رسول الله إلى جميع الخلق، ولا يقرون بأنه تجب عبادة الله وحده لاشريك له، ولا يقرون بالمعاد الذي أخبر الله به في كتابه، بل منهم طوائف يجعلون اليهودية والصابئة والشرك كل ذلك أديان غير محرمة ولاأهلها كفار، كدين الإسلام، ثم من هؤلاء من يرجِّح الإسلام على سائر هذه الأديان، ومنهم من لا يرجحه، ومنهم طوائف يعتقدون أن الأنبياء إنما هم من عقلاء بني آدم وفضلائهم، بمنزلة الملوك الذين لهم علم وعدل، وأنه إنما تجب طاعتهم في الأمور والسياسات الظاهرة التي هي نظام الدنيا، فأما الأمور الدينية الباطنة النافعة في الآخرة من العلوم والأعمال فيدَّعون أنهم أعلم بذلك من الأنبياء والمرسلين أو مثلهم، وأنهم مستغنون عن الرسل فيها، ومنهم طوائف/ يجحدون خالق العالم جحداً ٤٥٠/ب

---

(١) أي مثبتة الجسم ونفاته.

(٢) أي الأمرين المتناقضين.

محققاً ويسخرون بمن يقر بوجوده.

أما العبادات التي جاءت بها الرسل والتحريمات[1] فيسخرون بأهلها سخرية زائدة على الحد، ومنهم من يعبد الأصنام والكواكب أو يأمر بذلك، وقد يرى ذلك أفضل وأنفع من عبادة الله وحده، إلى أمور أخرى من أصناف الكفر والزندقة التي توجد في الجهمية التي هي بإجماع المسلمين من أعظم الزندقة والنفاق إذا استبطنها من يظهر الإسلام، وإن أعلنها كان كافراً معلناً باتفاق المسلمين.

وهذه الأمور هي من جنس سائر الضلال، تارة يتلقاه بعض الضالين عن المضلين، كما قال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ أَلْفَوْا۟ ءَابَآءَهُمْ ضَآلِّينَ ۝ فَهُمْ عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِمْ يُهْرَعُونَ ۝﴾ [الصافات: ٦٩، ٧٠]، وقال عنهم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ [البقرة: ١٧٠] وتارة يقولونه لتشابه قلوبهم، كما قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَـٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البقرة: ١١٨] وقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا۟ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ ۝ أَتَوَاصَوْا۟ بِهِۦ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ۝﴾ [الذاريات: ٥٢، ٥٣]، وقال تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا۟ مِثْلَ مَا قَالَ ٱلْأَوَّلُونَ ۝ قَالُوٓا۟ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَـٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ۝﴾ [المؤمنون: ٨١، ٨٢] وقال

---

(١) في الأصل رسم الكلمة هكذا: التحريفات، بالفاء، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

تعالى: ﴿ مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ ﴾ [فصلت: ٤٣] وقال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ﴾ [الأنعام: ١١٢] وقال تعالى: ﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

وهذا في القرآن في غير موضع يذكر مُشابهةَ ضلال الآخرين لضلال الأولين، وذلك أن بني آدم جنس واحد مشتركون في الحد والحقيقة الإنسانية، وقوى إدراكهم[١] وحركاتهم من جنس واحد من هذا الوجه، فهم يتشابهون في الإيمان والكفر، والهدى والضلال، والعلم والجهل، والقدرة والعجز، وسائر ما يعرض لهم من الأمور المتقابلة، ولاريب أن كثيراً ممن ليس بزنديق[٢] ولامنافق في أهل الإيمان قد التبس عليه كثيرٌ مما يقولون[٣] الجهمية، وظن أن ذلك حق، وأنه من تعظيم الله وتنزيهه، وغالب هؤلاء في حيرة، فإنهم لابد أن يروا منافاة الفطرة، وما جاءت به الرسل لما يقوله الجهمية، فيرونه منافياً للعقل والشرع المعلومين بالاضطرار، فتارة يُعرضون عن النظر في ذلك مطلقاً،

---

(١) في الأصل: إدراكم، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) أي من نفاة الجسم.

(٣) يقولون الجهمية: جمع بين الظاهر والمضمر، وهي لغة قليلة فقد جاء بها القرآن كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا ﴾ وفي السنة: «**يتعاقبون فيكم...**» الحديث.

فلا يحققون الإيمان بما جاءت به الرسل، ويقررون أمره، ولايعتقدون ما يقوله الجهمية، وهذا ضَعفٌ في إيمانهم ومرض في قلوبهم، وتارة يقولون هذا ويقولون هذا؛ إما في حالٍ واحدة وإما في حالين، ولايشعرون بالتناقض الذي بينهما، وتارة يوافقون المؤمنين، وتارة يوافقون الجهمية، وتارة يوافقون هؤلاء في البعض، وهؤلاء في البعض، وهو موجود أيضاً في المثبتة للجسم، فإن منهم من يستعمل التقية مع نفاقٍ، فيوافقونهم على ما ينفونه من تفاريع ملازم الجسم مع علمه بأنه متناقض، ومنهم من يقول القولين المتناقضين ولايشعر بالتناقض كما تقدم/ وهؤلاء المتناقضون يقولون قول هؤلاء وقول هؤلاء[(١)] لكن بعبارات متنوعة، وهؤلاء خلق عظيم وطوائف كثيرة في الأمة من أصناف أهل العلم والدين لايحصيهم إلا رب العالمين.

١/٤٥١

الوجه الرابع: أن الواجب على الناس العمل بالكتاب والسنة

الوجه الرابع: أنه من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه يجب على الناس [رد][(٢)] ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، فإن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه، بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥] وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] وقال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً

(١) أي قول المؤمنين وقول الجهمية.

(٢) زيادة ضرورية.

فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣] وقال تعالى: ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾ [النساء: ٥٩].

وهذا عام في جميع الأشياء، لاسيما باب أسماء الله وصفاته، فإن الاعتصام في ذلك بالكتاب والسنة هو من أعظم أصول الإيمان؛ فإن الله قد ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته ويجادلون فيه بغير علم، والذين يجادلون بغير كتاب منزل من الله، ونهى عن ضرب الأمثال له، فقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٠] وقال: ﴿وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمْ يُجَـٰدِلُونَ فِى ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ ﴿١٣﴾﴾ [الرعد: ١٣]، وقد روي أنها نزلت فيمن جادل في الله من أي جنس هو من أجناس المخلوقات[1]، وقال: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَـٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَـٰنٍ

---

(١) أغلب أئمة التفسير يَرْوُوْنَ ويوردون أسبابًا خاصة وأحوالاً فردية معينة فيمن نزلت فيهم هذه الآية أو غيرها، ولا يمنعون أن تكون عامة تشمل من نصَّ عليهم وعلى من شابههم من غيرهم في مواقف متعددة، فقد روى ابن جرير أسبابًا خاصة لأفراد معينين نزلت فيهم هذه الآية: ﴿وَهُمْ يُجَـٰدِلُونَ فِى ٱللَّهِ﴾ وعدَّ منهم رجلاً من فراعنة العرب دعاه الرسول ﷺ فأبى فنزلت عليه صاعقة بعد ما جادل وكابر، وعدَّ منهم رجلاً أنكر القرآن وكذب بالنبي ﷺ، وعد منهم أن الآية نزلت في أربد أخي لبيد بن ربيعة، وعامر بن الطفيل عندما جادلا وهمّا بقتل النبي ﷺ، ثم ماتا شر ميتة فأحدهما أصابته صاعقة والآخر مات بالطاعون. انظر: تفسير ابن جرير (١٣/ ١٢٥-١٢٦)، وتفسير ابن كثير (٢/ ٥٠٥، ٥٠٦).

أَتَىٰهُمْۖ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ۚ﴾ [غافر: ٣٥]، وهذا في كل من جادل في الله بغير كتاب منزل من السماء(١)، فإن الكتاب المنزل هو السلطان، كما قال تعالى: ﴿أَمْ أَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا۟ بِهِۦ يُشْرِكُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الروم: ٣٥] وقال تعالى: ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَـٰنٌ مُّبِينٌ ﴿١٥٦﴾ فَأْتُوا۟ بِكِتَـٰبِكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الصافات: ١٥٦، ١٥٧] وقال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِۖ فَلْيَأْتِ مُسْتَمِعُهُم بِسُلْطَـٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٣٨﴾﴾ [الطور: ٣٨] وإذا كان كذلك فالواجب أن يجعل ما بعث الله به رسله من الأسماء والكلمات هي الأصل، والرد عند التنازع في النفي والإثبات.

وأما سائر ما يتكلم الناس به من نفي وإثبات فيرد إلى ذلك، فما وافقه فهو الحق، وما خالفه فهو الباطل، وإذا كانت الألفاظ مجملة تحتمل ما يوافق كتاب الله وما يخالفه لم تقبل مطلقاً ولم تردّ مطلقاً، بل يقبل منها ما وافق كتاب الله ويرد ما خالفه، والمنافق المذموم الذي ذمه الله ورسوله هو من أظهر الإيمان بالكتاب والرسول وموالاة المؤمنين وأبطن نقيض ذلك، فأما من استعمل التقية مع غير كتاب الله ورسوله وأهل الإيمان فليس هو هذا المنافق.

وإذا كان كذلك فالجهمية ـ نفاة الصفات ـ تنفي الجسم

---

(١) أيضًا ذكروا أسبابًا خاصة وأحوالاً معينة في سبب النزول. انظر: تفسير الطبري (٢٤/ ٦٣)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٧٩)، وزاد المسير (٧/ ٢٢٢)، وتفسير القرطبي (١٥/ ٣١٣)، وتفسير البغوي (٤/ ٩٨) وبعضهم عمَّم السبب.

وملازمه، نفاقهم في الإيمان بالله والرسول[1]، فإنهم يظهرون الإيمان بالقرآن وبما جاء فيه من أسماء الله وصفاته التي هي من آياته، وهم عند التحقيق غير مؤمنين بذلك، بل هم منافقون في كثير من ذلك، يحرفون الكلم عن مواضعه، ويلحدون في أسماء الله وصفاته/ وذلك مضموم إلى منافقتهم في المعقولات حيث يبغون اتباع[2] المعقول، وهم من أعظم الخلق جحوداً للمعقولات؛ ففيهم من السفسطة في العقليات والقرمطة والنفاق في الشرعيات مما لاينضبط هنا.

٤٥١/ب

وهذا من أعظم الأمور دناة[3] وبطلاناً في العقل والدين بإجماع المسلمين.

وأما ما ذكره الرازي عن منازعيه من التقية فغايتهم أنهم استعملوا التقية مع من يقول إنه ليس بجسم، وغاية هذا أن يكون هو المصيب[4] وهم المخطئون؛ إذ ليس قوله مأثوراً عن الله ولا عن رسوله ولا عن أحدٍ من سلف الأمة وأئمتها، فإنه ليس في هؤلاء[5] من نفى ما ينفيه هؤلاء بلفظ الجسم وملازمه ولا نفى ما يسمونه تركيباً وانقساماً وتأليفاً، وإذا كانت هذه المعاني لايوجد نفيها عن الله لا بألفاظهم ولا بألفاظ أخرى في كلام الله

---

(١) جملة نفاقهم في الإيمان خبرٌ لقوله فالجهمية.

(٢) في الأصل: باتباع، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٣) دناة: كذا في الأصل، ولم يظهر لي معناها، ولعلها من الدناءةِ والرداءةِ.

(٤) أي الرازي.

(٥) أي مثبتة الجسم.

ولا رسوله ولا كلام سلف الأمة وأئمتها، وإنما غاية أحدهم أن يستنبط ذلك كما ذكره الرازي في الأدلة السمعية، ومعلوم لمن تدبر تلك[1] الأدلة أنها لاتفيد ظنًّا ضعيفاً فضلا عن ظنٍّ قويٍّ فضلاً عن العلم، بل قد بيَّنَّا فيما تقدم أن كل دليل ذكره فإنه أدل على نقيض مطلوبه منه على مطلوبه، وإذا كان الأمر كذلك، وقدرنا أن نفي هذه المعاني حق[2]، كان مستعمل التقية والخوف مع هؤلاء النفاة أحسن حالاً وأعظم قدراً عند أهل العلم والإيمان من حزب الرازي النفاة فيما يستعملونه من التقية والخوف، فإن أولئك[3] يستعملونها مع أهل العلم والإيمان، وهو حال المنافقين الذين ذكرهم الله وذمَّهم في القرآن فيما شاء الله من المواضع، وهذا بيِّنٌ ظاهرٌ؛ فإن خطأ هؤلاء[4] إذا ثبت أنه خطأ هو خطأٌ فيما يقال إنه معقول، ليس خطأً فيما جاء به الرسول، وتقاته[5] مع من يدعي العقليات ليس مع أهل الإيمان والقرآن، وأين من يتقي من يكون مصيباً من العقلاء والملوك إلى من يتقي وينافق الأنبياء والمرسلين وخلفاءهم الراشدين؟ هذا كله إذا قدر خطؤه حيث كان في الباطن يعتقد ما هو خطأ، وأما إن كان ما يقوله في الباطن صواباً فيكون قولهم بألسنتهم خلاف ما في

---

(١) في الأصل: ذلك، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) أي ملازم الجسم من التركيب والانقسام والتأليف.

(٣) أي نفاة الجسم.

(٤) أي مثبتة الجسم.

(٥) أي من يتقي الرازي وأمثاله.

قلوبهم من غير إكراه ضعفاً في إيمانهم.

وجماع القول أنه إذا قُدِّر أنهم[1] استعملوا التقية فأظهروا نفي هذه الأمور مع اعتقاد ثبوتها؛ فإما أن يكونوا في هذا الاعتقاد مخطئين أو مصيبين، فإن كانوا مخطئين كان هذا كما تقدم أنه من جنس مخالفة الملوك والعقلاء فيما هم فيه مصيبون، ومخالفتهم من جنس المنافقين لأنبياء الله المرسلين، وعباد [الله][2] أهل العلم والإيمان، فإذا كانوا مصيبين في هذا الاعتقاد كانوا بمنزلة مؤمن كتم إيمانه وأظهر خلاف ما يعتقده من الإيمان، فهو مؤمن بقلبه معتقد متكلم بكلمة الخطأ أو الكفر خوفاً، وهذا سائغ في الدين، قال تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] وقال تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَلَيۡسَ مِنَ ٱللَّهِ فِي شَيۡءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗ﴾/ [آل عمران: ٢٨] وحيث لايكون سائغاً فالتكلُّم بذلك مع اعتقاده الإيمان لنوع رغبةٍ أو رهبةٍ على أي وجه كان هو خيرٌ من المنافق الذي يتكلم بقول أهل الإيمان ويبطن خلاف ذلك؛ فأولئك النفاة منافقون، وهذا مذنب[3] ذنباً دون ذنب أولئك بكثير.

٤٥٢/أ

الوجه الخامس: أنه ليس لأحد أن يسمي أحداً باسم حمدٍ أو ذم

الوجه الخامس: أنه ليس لأحد أن يشرع ديناً لم يأذن به الله،

---

(١) أي مثبتة الجسم.

(٢) زيادة.

(٣) في الأصل: إمّا مذنب، وتبين أن الصواب حذف إمّا.

ولا يسمي أحداً باسم حمدٍ أو ذم إلا بسلطان من الله، ولا يفرِّق بين ما جمع الله بينه، ويجمع بين ما فرق الله بينه، ويقطع ما أمر الله به أن يوصل، وينقض عهد الله من بعد ميثاقه، قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١] وقال تعالى: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَـٰنٍ﴾ [النجم: ٢٣] وقال تعالى: ﴿الٓمٓصٓ ۝١ كِتَـٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ۝٢ ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝٣﴾ [الأعراف: ١ـ٣] وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ۝١٠٢ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢، ١٠٣]. وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩] وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُواْ فِى ٱلْكِتَـٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ۝١٧٦﴾ [البقرة ١٧٦].

والله سبحانه وتعالى مدح في كتابه المؤمنين والمقسطين والصادقين والعالمين والمصلين والمتصدقين والصائمين والأبرار ونحو ذلك، وذم في كتابه الكافرين والمنافقين والفجار والكاذبين والمحرفين للكلم عن مواضعه والملحدين في أسماء الله وآياته والمشركين والعادلين به والجاعلين له أنداداً ونحو ذلك.

فالذي يجب أن يحمد ما حمده الله ويذم ما ذمه الله تعالى، وأما الأسماء التي تعرف بها المذاهب والمقالات والطوائف سواء كانت مضافة إلى إمام المذهب كالجهمية والأزارقة[1] والكُلابية والكرامية والأشعرية، أو كانت مضافة إلى قول أو عمل لهم، كما يقال الحرورية لاجتماعهم بحروراء[2]، ويقال لهم الخوارج والمارقة لمروقهم من الإسلام[3]، وكما يقال الرافضة لرفضهم زيد بن علي بن الحسين لموالاته أبا بكر وعمر[4]، وكما

---

(١) الأزارقة: من فرق الخوارج، ينتسبون لنافع بن الأزرق الحنفي، ومن مذهبهم أن كل كبيرة كفر، وأن كل مرتكب كبيرة ففي النار مخلداً، ويكفرون عليًا رضي الله عنه في التحكيم، ويكفرون الحكمين أبا موسى وعمرو بن العاص، ويرون قتل الأطفال، وأن من قام بدار الكفر فهو كافر. انظر عن مذهبهم: مقالات الإسلاميين (١/ ١٥٧ـ١٦٢)، والملل والنحل (١/ ١١٨ـ١٢٢)، والفرق بين الفرق ص٨٢ـ٨٧.

(٢) حروراء: هي قرية من قرى الكوفة، بينها وبين الكوفة نصف فرسخ، اجتمع فيها الخوارج على عليّ رضي الله عنه فسماهم بـ[الحروريّة]. انظر: معجم البلدان (٢/ ٢٤٥)، والروض المعطار ص١٩٠.

(٣) في خطط المقريزي (٢/ ٣٥٤)، ومقالات الإسلاميين (١/ ١٩١) حيث ذكروا أن من ألقابهم المارقة ثم قال بعد ذلك: «وهم يرضون بهذه الألقاب كلها إلا بالمارقة؛ فإنهم ينكرون أن يكونوا مارقة من الدين كما يمرق السهم من الرمية».

(٤) ذكر الذهبي في سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٩٠) سبب ذلك لما جاء إليهم زيد. وذكر الرازي ذلك في كتابه: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص٥٢، فقال: «إنما سموا بالروافض لأن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه خرج على هشام بن عبدالملك فطعن عسكره بأبي بكر، فمنعهم من ذلك، فرفضوه ولم يبق معه إلا مائتا فرس، فقال لهم ـ أي زيد بن علي: رفضتموني؟ قالوا: نعم، فبقي عليهم هذا الاسم» وبنحو ذلك ذكر المقريزي في =

يقال المعتزلة لاعتزالهم أهل الجماعة من أصحاب الحسن البصري ونحوهم[1]، وكما يقال المجسمة لاتباعهم لمن قال إنه جسم[2]، وكما يقال معطلة لتعطيلهم الصفات إذ استلزام ذلك تعطيل الذات[3]، وكما يقال الزنادقة، وهم

= الخطط (٢/ ٣٥١) سبب تسميتهم، وقال الأشعري في المقالات (١/ ٨٧): «وإنما سموا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر» ا.هـ. وزيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، أبو الحسين الهاشمي العلوي المدني، روى عن أبيه وأخيه الباقر وعنه ابن أخيه جعفر بن محمد، وكان ذا علم وجلالة، عاش نيفًا وأربعين سنة، وقتل سنة ١٢٢هـ، رحمه الله. انظر عنه وشيء من تاريخه: سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٨٩ـ٣٩١)، وطبقات ابن سعد (٥/ ٣٢٥)، والجرح والتعديل (٣/ ٥٦٨)، وتهذيب التهذيب (٣/ ٤٢٠).

(١) ذكر البغدادي في الفرق بين الفرق سبب تسميتهم بالتفصيل. انظر: ص١١٨، واعتقادات فرق المسلمين للرازي ص٣٩.
والحسن البصري: هو الحسن بن يسار، أبوسعيد، من كبار التابعين، ولد سنة ٢١هـ بالمدينة وسكن البصرة، وكان إمام أهل زمانه علمًا ودينًا، وقد عاش في كنف علي بن أبي طالب رضي الله عنه، توفي سنة ١٠٠ هـ. انظر: وفيات الأعيان (٢/ ٦٩ـ٧٣)، وتهذيب التهذيب (٢/ ٢٦٣ـ٢٧٠).

(٢) المجسمة: من وصفوا الله بأنه جسم حقيقة ـ تعالى الله عن قولهم ـ وأرباب المقالات ـ كالأشعري وغيره ـ نقل أقوالاً كثيرة عن أهل التجسيم وشرح مقالاتهم، فأصبح هذا اللقب علامة عليهم. انظر: المواقف للإيجي ص٢٧٣ مبحث: إن الله ليس بجسم، وكشاف اصطلاحات الفنون ص٢٨٧ في الجزء الأول.

(٣) المعطلة: يطلق على معطلة الصفات سواء كان التعطيل كليًا كتعطيل الجهمية وغيرهم، أو جزئيًا كتعطيل الأشاعرة، بإثباتهم لبعض الصفات، وتطلق المعطلة على الملاحدة الدهرية، وقد عدَّهم الملطي في كتابه التنبيه والرد على أهل الأهواء ص٩١ من فرق الزنادقة، وقد ذكر من مذهبهم أن الأشياء كائنة من غير =

المنافقون[1]، فالواجب أن تكون تلك الأسماء هي بنفسها لايعلق بها حمد ولا ذمّ إلا بما حَمده القرآن وذمه، فالله تعالى هو الذي حمدُه زين وذمُه شين[2]، وإنما هذه الأسماء للتعريف كأسماء القبائل وليس لأحد أن يوالي المسمَّى بهذه الأسماء أو يعاديه مطلقاً، إلا إذا كان المسمى بها كذلك في الشرع كالمنافق والملحد، فإن هذا من اتباع الأهواء أو من التفرق في الدين، بل

= تكوين، وأنه ليس لها مكوِّن ولا مدبر، وأن الخلق بمنزلة النبات في الفيافي والقفار يموت سنة شيءٌ، ويحيى سنة شيء... إلخ. وانظر إيراد الملطي لمقالات معطلة الجهمية، ص٩٦ وما بعدها.

(١) الزنادقة: من الزندقة، والزنديق هو الذي يبطن الكفر ويظهر الإيمان، وقد عد الملطي ـ ما سبق في التعليق ـ أصناف الزنادقة وبعضهم قد ينسب إلى الإسلام وليس هو منه. وانظر في مصطلح الزندقة ومعناها لغة: الصحاح للجوهري (٤/ ١٤٨٩)، ولسان العرب (٢/ ٥١)، ومروج الذهب للمسعودي (١/ ٢٥٠)، ودائرة المعارف الإسلامية (١٠/ ٤٤٠ـ٤٤٦)، مادة زنديق.

(٢) وقد ورد حديث بإثبات ذلك المعنى لله عز وجل، كما روى الإمام أحمد في المسند (٣/ ٤٨٨) و(٦/ ٣٩٣) عن الأقرع بن حابس أنه نادى رسول الله ﷺ من وراء الحجرات فقال: يا رسول الله، ألا إنّ حمدي زين وإن ذمي شين، فقال: رسول الله ﷺ: «**ذاك الله عز وجل**». وقد ذكر الإمام أحمد أن أبا سلمة بن عبدالرحمن قد روى الحديث كما في (٦/ ٣٩٤)، ورواه الترمذي في كتاب تفسير القرآن (الحجرات) ح٣٢٦٧ (٥/ ٣٨٧) عن البراء بن عازب في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ۝٤﴾ قال: فقام رجل فقال: يا رسول الله: إن حمدي زين.. الحديث. ثم قال الترمذي: «حديث حسن غريب». ورواه ابن جرير الطبري في تفسيره، تفسير سورة الحجرات (٢٦/ ١٢٢) عن الأقرع بن حابس وعن البراء بن عازب، ورواه أيضًا مرسلاً عن قتادة وعن الحسن بألفاظ بينها اختلاف يسير.

يوالي من ذلك ما يحبه الله ورسوله ويعادي من ذلك ما ذمه الله ورسوله.

والجهمية هم الذين اتبعوا جهماً فيما ابتدعه في الإسلام، وكل ما ابتدعه ضلالة مخالفة للكتاب والسنة، ولهذا كان [كلام][1] الجهم كله منكراً باتفاق السلف والأئمة؛ إذ ما لم يبتدعه الجهم لايضيفه السلف إلى الجهمية، وأما الكرامية/ ٤٥٢/ب والكلابية والأشعرية فهؤلاء هم المتبعون لأئمتهم فيما رتَّبوه من المذاهب، وفي مذاهبهم ما هو صواب وخطأ، لكن لهؤلاء مقالات ابتدعوها لم يُسبقوا إليها، فتلك المذاهب تضاف إلى صاحبها، وتذم مطلقاً، كما يذم ما ابتدعه ابن كرام من جعل الإيمان هو مجرد قول اللسان بدون تصديق القلب، ويذم ما ابتدعه ابن كلاب والأشعري من الكلام في الصفات، والكلام الذي وافق أهل السنة من وجوه كثيرة ووافق فيه الجهمية من وجوه أخرى.

وإذا كان كذلك فلفظُ المجسمة لايوجد به ذكر في الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة لا بمدحٍ ولا ذم، ولايوجد أيضاً ذم هذا المعنى الذي سميته أنت تجسيماً في كلام أحد من سلف الأمة وأئمتها، وأما المذهب الذي ذكرته فهو الذي يسميه السلف مذهب الجهمية، وأول من ابتدعه في الإسلام [الجعد و][2] ذمُّه

---

(١) زيادة.

(٢) زيادة لفظ (الجعد والواو).

في كلام السلف وأئمتهم متواتر[1]، ودلالة الكتاب والسنة على بطلان معانيه وذمها لا يحصى؛ فلا يستوي من ذمه الله ورسوله والمؤمنون بمن لا يوجد ذمه في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وكلام المؤمنين، ومما يوضح الأمر أن ذم الرافضة في كلام السلف والأئمة كثير جدًّا. ودلالة الكتاب والسنة على ذم خصائصهم وبطلانها كثير جدًّا.

وقد علم العلماء أن أول من ابتدع الرفض في الإسلام بعضُ الزنادقة المنافقين[2]، كما ذكروا أن أول من ابتدع التجهم كان

---

(١) ذكر الدارمي ـ رحمه الله ـ في أول كتابه الرد على الجهمية تنديدًا بما فعله الجهم والجعد وما أظهروه من بدع عقائدية كانت مما تمسك به كل متعوذ في الإسلام من أبناء اليهود والنصارى ومما شد من طمعهم حيث وجدوا فرصة سانحة لهدم الإسلام وتعطيل ذي الجلال والإكرام. وأطال الدارمي رحمه الله في ذلك. انظر: ص٢٥٧ـ٢٦١ (ضمن عقائد السلف).
وذكر الأشعري في أول المقالات (١/ ٣٩) وما بعدها أول اختلاف حصل في الإسلام بعد موت النبي ﷺ هو الاختلاف في الإمامة. وانظر كلام وتعليق محقق المقالات في الكلام على ذلك: محمد محيي الدين عبدالحميد. والمقصود أن الاختلاف في الإمامة وغيرها أنه صادر عن اجتهاد وتحرٍّ للحق، بخلاف ما أحدثه الجهمية من بدع جرّت على المسلمين أعظم بليّة، وقد يكون الأمر في بادئ ذي بدء ناتجاً عن اجتهاد ثم تدخُّل فرق ونحل كان لها أعظم الأثر على عقائد المسلمين كبدع الرافضة والخوارج والمرجئة والقدرية وغيرها. وكلام العلماء وأرباب المقالات ظاهر في التشهير بهم وفضح سرائرهم (وهو ما يبطنونه من معتقدات فاسدة).

(٢) وكان ظهور الشرارة الأولى للرفض والزندقة هو حركة ابن السوداء عبدالله بن سبأ الحميري اليهودي، أصله من اليمن، ثم دخل الإسلام نفاقًا وزندقة، وكان أول عمل خبيث قام به هو إشاعته أن محمدًا أفضل من عيسى، وهو سيعود، فإذا =

كذلك، ومع هذا فالمتكلمون الذين تكلموا في الجسم نفياً وإثباتاً في عهد السلف أئمة النفاة منهم أو من المعتزلة كأبي الهذيل وذويه وأئمة الإثبات منهم هم متكلمو الرافضة كهشام بن الحكم وذويه[1].

ومع هذا كلامُ السلف كثيرٌ مستفيض في ذم الجهمية والمعتزلة على نفي الصفات، ولم يعرف عن السلف ذم لهؤلاء الرافضة على ما يقال إنه التجسيم ولا شاع عنهم من عيب الرافضة بذلك ما شاع عنهم من عيب المعتزلة على النفي، ولايحفظ عن أحد من السلف ذم المجسمة ولا ذم من يقول بالجسم ولا نحو هذا أصلاً، فإذا كانوا متفقين على ذم الجهمية نفاة الصفات بنفي الجسم وملازمه، ولم يذموا أحدًا لخصوص كونه أثبت الجسم ولم ينفه كما نفاه[2] نفاة الجسم، على أن ذم هؤلاء ذمٌ لا أصل له في الكتاب والسنة ولا كلام أحد من سلف

= كان كذلك كان وصيُّ محمد هو علي بن أبي طالب، فإذا كان وصيه ومحمد أفضل الرسل كان عليّ أفضل من عثمان وهو أحق بالخلافة منه، وكان كلامه هذا بمصر فشاع عند الناس من تأثير كلامه أن محمدًا خاتم الأولياء، وأن عليًّا خاتم الأوصياء، وأن عثمان معتدٍ في ولايته ما ليس له، وافتتن به كثير من أهل مصر. وبعد ذلك كتبوا إلى جماعات من عوام أهل الكوفة والبصرة فتمالؤوا على ذلك وتكاتبوا فيه، وتواعدوا أن يجتمعوا على الإنكار على عثمان، ثم حدث ما حدث من الفتنة. انظر: البداية والنهاية (٧/ ١٧٤)، والكامل في التاريخ لابن الأثير (٣/ ٧٧). ولسان الميزان (٣/ ٢٨٨ـ٢٩٠).

(١) سبق الكلام في ترجمة هشام وشيء من أقواله في التجسيم ص ٣٢٦.

(٢) كذلك في الأصل، ولعلها: كما ذموا نفاة الجسم.

الأمة، وأن النفاة مذمومون بالكتاب والسنة والإجماع، نعم ذم السلف من كان يزيد في الإثبات على ما جاء في الكتاب والسنة من المشبهة والمجسمة كما وجد هذا في كلام غير واحد من السلف رضي الله عنهم، فيذمونهم ذمًّا خاصًّا على ما زادوه من الباطل وما وصفوا الله تعالى به مما هو مُنزَّه عنه، كما يذكر عنهم من المقالات الباطلة، وذموهم على التجسيم الذي ابتدعوه وخالفوا به الكتاب والسنة، ولم يكن في كلامهم نفي عام وذم عام، كما يوجد في كلام النفاة، وهؤلاء السلف والأئمة الذين ذكرنا مدحهم وذمهم/ قد أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم، والمؤمنون شهداء الله في أرضه، وهم الذين يُعتدّ بإجماعهم في الدين، فإذا كانوا مجمعين على ما ذكرناه كان ذلك ثابتاً بالكتاب والسنة بخلاف من قد تنازعت الجماعة في مدحه وذمه.

السلف لم يذموا أحداً لكونه أثبت الجسم

٤٥٣/أ

الوجه السادس: أن انتحال قول أو طريقة للذم بها والمدح والموالاة عليها والمعاداة غير الإيمان والقرآن، أو إمام يوالى على اتباعه مطلقاً ويعادَى على عدم اتباعه مطلقاً غير رسول الله ﷺ هو حال أهل البدع الضالين، بل حال المنافقين والمرتدين، وإن كانوا مع ذلك مقرين بالكتاب والرسول كما فعل أتباع مسيلمة الكذاب[1] حيث زعموا أنهم يؤمنون بالرسولين والقرآنين، وكما فعلت الخوارج حيث جعلت تمتحن الناس وتواليهم وتعاديهم

الوجه السادس: أن انتحال قول أو طريقة للذم أو المدح..

---

(١) مسيلمة: سبقت ترجمته ص ١٦١.

على ما أحدثوه من الرأي، وكذلك الرافضة وغيرهم، وهؤلاء الجهمية عمدوا إلى ألفاظ القرآن والرسول مثل قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] وقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] وقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ۝١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤] وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ ۝٢٥٥﴾ [البقرة: ٢٥٥] وقوله: ﴿ٱلۡكَبِيرُ ٱلۡمُتَعَالِ ۝٩﴾ [الرعد: ٩] وأمثال ذلك، فجعلوه المجمل المتشابه، وجعلوا ما ابتدعوه من لفظ الجسم والتحيز والتركيب والتأليف هو أصل دينهم المحكم الذي يوالون عليه ويعادون عليه، ومعلوم أن هذا تبديل للدين وتحريف للكتاب، وهو شبيه بما فعله المبدلون المحرفون من أهل الكتاب، حيث نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم، واتبعوا ما تتلوه الشياطين.

الوجه السابع: أن دعوى الرازي أن مثبتة الجسم فيهم تقية...

الوجه السابع: أن هؤلاء القوم[(١)] إما أن يكون فيهم تقية ومخافة من إظهار ما يعتقدونه أو لايكون، فإن لم يكن بطل ما ذكره، وإن كان فيهم تقية ومخافة من إظهار ما يعتقدونه، فهذا لايدل على أنه باطل؛ فإن الإنسان قد يكتم الحق تارة والباطل أخرى، فلا يكون هذا [دليلاً][(٢)] في إبطال قولهم؛ ولكن غايته أن هؤلاء مجسمة حقيقة في المعنى لا في اللفظ، وقد تقدم الكلام على هذا[(٣)].

---

(١) أي مثبتة الجسم.

(٢) زيادة.

(٣) أن المجسمة قد يكونون مجسمة حقيقةً، وقد تكون دعوى من الرازي.

الوجه الثامن: على تقدير اعتقاد مثبتة الجسم كونه مركباً...

الوجه الثامن: هَبْ أن هؤلاء معتقدون كونه مركباً مؤلفاً، فقد تقدم أن هذه ألفاظ مجملة يُنفى بها الحق، كما يُنفى بها الباطل[١]، وليس على من اعتقد معنى صحيحاً دل عليه القرآن والعقل واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها حرج، وإن كان ذلك المعنى يسمى في بعض الاصطلاحات تركيباً وتأليفاً، فإن القول إما أن يذم للفظه لكون الشرع ورد بذمه، أو لمعناه المذموم في الشرع، ولفظ التركيب والتأليف ليس منفيًّا عن الله بهذا اللفظ في شيء من الكلام المقبول، ولا هو المعنى الذي يقصدونه هم بهذا اللفظ منفياً في شيء من هذا الكلام المقبول، لا في كلام الله ولا في كلام رسوله ولا كلام أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، بل المعنى الذي ينفونه قد يوجد في كلام الله ورسوله وكلام سلف الأمة ما ينفيه مما لايعلمه إلا الله[٢].

وإذا كان كذلك لم يكن في اعتقاد لم يذمه الشرع عارٌ وإنما العار فيما خالف الشرع، وأما العقل فقد تقدم أنهم مخالفون لضرورة العقل ونظره، وأن منازعهم لايخالف العقل لاضرورة ولا نظراً، وإنما خالف أقيسة فاسدة من جنس مقاييس المشركين الذين هم بربهم يعدلون، الذين سوَّوا رب العالمين بما اتخذوه/ من الأوثان، وهذه المقاييس[٣] هي بمنزلة الأوثان التي يجب أن

٤٥٣/ب

---

(١) تكلم المؤلف عن ذلك كثيرًا في كتبه، وقد أَحَلْتُ فيما مضى بعض المواضع.

(٢) في الأصل: من ما ينفيه ما لايعلمه إلا الله، وترجح أن الصواب ما أثبته لصحة الكلام.

(٣) مثل قولهم: إن إثبات الصفات يستلزم التجسيم أو التركيب، ومثل قولهم: إن =

يقال فيها كفرانك لاسبحانك، ويقال فيها ما قاله الخليل عليه السلام لقومه: ﴿إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ﴾ [الممتحنة: ٤].

وإذا كان القياس الذي يسوّى فيه بين الحق والباطل كقياس الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾، وقياس الذين جعلوا المسيء كالذين آمنوا وعملوا الصالحات، فيها من الشرك بقدر ذلك، كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ١٢١﴾ [الأنعام: ١٢١] فكيف بقياس الذين يعدلون رب العالمين بالمعدومات والموتات[١]، ويعدلونه بالموجودات التي ليست مثله في صفات الكمال ليعطلوا عنه صفات الكمال؟ فإنهم يعدلون به ويشركون في قياسهم من هذه الوجوه الثلاثة.

الوجه التاسع: أن لفظ التركيب والتأليف لفظ مجمل

الوجه التاسع: أن لفظ التركيب والتأليف لفظ مجمل فيه ما هو منتفٍ عند المنازع له بلا ريب، ومنها ما ليس منتفياً بمقتضى ما ذكره المنازع، وإذا كان من الممكن أن الذين نفوه من منازعه إنما نفوه بأحد معنييه دون المعنى الآخر، وإذا كان كذلك لم يكونوا بهذا معيبين ولا مستعملين للتقية، بل كان هذا خيراً من

= الصفات عرض لا تقوم إلا بالجسم الحادث، ومثل قولهم: إن إثبات الصفات الفعلية للرب يلزم منه حلول الحوادث بذاته، إلى غير ذلك.

(١) ويحتمل أن يكون اللفظ: الموتان ـ بالنون.

أن يجعل ألفاظ القرآن والرسول التي أنزلها الله تعالى [المحكمة][(١)] مجملة مشتبهة، ويجعل ألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة هي الحاكم عليها؛ لكن أولئك المتكلمون ينفون تلك الألفاظ المجملة. [و][(٢)] إذا كانوا عارفين بالمعنيين جميعاً وعالمين بأن المستمع يفهم منها المعنى الذي لم يقصدوه كانوا قد استعملوا معه المعاريض، وهذا يجوز مع الظالم دون العادل، كما قال الخليل عليه السلام لسارة: هذه أختي[(٣)]، وكما كان أبو بكر يفعل وهو خلف النبي ﷺ والنبي يسمع كلامه إذا سئل عن النبي ﷺ قال: هذا رجل يهديني السبيل[(٤)]، وكما

---

(١) زيادة.

(٢) الواو: زيادة.

(٣) وهذا حصل لما هاجر إبراهيم خليل الله إلى مصر ومعه زوجه سارة، وقد ذكر ابن كثير هذه القصة وأن ذلك لما التقوا بملك مصر ففعل إبراهيم ذلك تخلصًا من شره. انظر: البداية والنهاية (١/ ١٤٢) ط المحققة.
وقد روى البخاري عن أبي هريرة خبر أن إبراهيم لم يكذب إلا ثلاث كذبات: ثنتان منهن في ذات الله... إلخ. صحيح البخاري (٤/ ١١٢) باب ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٢٥﴾﴾ في كتاب الأنبياء، والحديث موقوف على أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) روى ذلك البخاري من حديث طويل في قصة مقدم الرسول ﷺ المدينة وبصحبته أبوبكر وفي أول الحديث ـ وهو عن أنس رضي الله عنه ـ قال: «أقبل نبي الله ﷺ إلى المدينة وهو مردف أبابكر، وأبوبكر شيخ يعرف، ونبي الله ﷺ شاب لا يعرف قال: فيلقى الرجلُ أبا بكر فيقول: يا أبا بكر، من هذا الرجل الذي بين يديك؟ فيقول: هذا الرجل يهديني السبيل، قال: فيحسب الحاسب أنه إنما يعني الطريق وإنما يعني سبيل الخير... إلخ» البخاري، مناقب الأنصار باب ٤٥ (٤/ ٢٥٩) وأوردها ابن كثير في البداية والنهاية (٣/ ١٩٨) ضمن باب (هجرة =

قال النبي ﷺ للذي سأله ممن أنت؟ فقال: «**من ماء**» أراد خلقنا من ماء. وفهم المستمع أنه من قبيلة من العرب تسمى ماء[1]، وإذا كان كذلك وكان المخاطب له ظالماً يستحلّ منهم ما حرمه الله ورسوله بما ابتدعه من الرأي الفاسد لم يكونوا مذمومين على ما استعملوه من المعاريض.

كذلك من نفى الجسم من أهل الإثبات وأراد بنفيه ما يتضمنه من الباطل دون الحق كان من هذا الباب، ولم يكن هذا مما يُذم في العقل والدين، بل هو من جنس كيد الله للمؤمن المحق إذْ جعل الله له توسعة في الكلام بحيث يكذب فيما يعنيه[2] ولايفهم الظالم ما يستعين به على الظلم والعدوان، بل يكتمه ذلك، وإن كان في هذا تلبيس على الظالم حيث يفهم من كلامه ما لا يعنيه؛ فهذا التلبيس جزاء له على ما لبّسه من الحق بالباطل بما دخل فيه من الكذب والظلم، كما كاد الله ليوسف الصديق عليه السلام مثل تأذين المؤذِّن: ﴿أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ ۝٧٠﴾ [يوسف: ٧٠] فهم وإن اعتقدوا أنه أُرِيدَ سرقة

= النبي ﷺ إلى المدينة ومعه أبو بكر).

(١) حصل هذا لما كان ﷺ سائرًا إلى موقعة بدر قبل المعركة لما كان في الطريق قبيل بدر، وذلك لما ركب ﷺ ومعه أحد الصحابة يسألون عن أخبار القوم فلقوا شيخًا من العرب فسألوه؛ فأجابهم، ثم سألهم: من أين أنتما؟ فقال له الرسول ﷺ: «**نحن من ماء**» ثم انصرف عنه، فجعل الشيخ يقول: من ماء، أمن ماء العراق؟ انظر: البداية والنهاية (٣/ ٢٦٣) (غزوة بدر العظمى)، والروض الأنف (٥/ ٩٣) للسهيلي.

(٢) في الأصل: بحيث لا يكذب فيما يُعينُهُ، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

الصواع فقد كانوا يستحقون الخطاب بالسرقة، لأنهم سرقوا يوسف من أبيه، ولبسوا على أبيهم حيث قالوا: أكله الذئب. فجاز أن يلبس عليهم كما لبسوا على أبيهم، فإن الدين كله مداره على العدل والقسط، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥] وإن قُدر أن ذلك الظالم متأول وأنه معتقد صواب نفسه/ فهو من البغاة المتأولين، والبغاة المتأولون[1] يجب أن يعاملوا بالقسط والعدل فيدفع بغيهم، وإن [كان][2] في ذلك ضرر بهم، لأنهم أيضاً يضرون غيرهم، فيتقابل الضرران، ويتميز أهل العدل بأنهم أهل الحق والعدل، فلهذا كان هذا مما أمر الله به ورسوله، وهو من العدل والقسط، ومن هذا ما وصف الله تعالى به نفسه في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾ [البقرة: ١٤، ١٥] وفي مثل قوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢] وفي مثل قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَلْمِزُونَ ٱلْمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فِى ٱلصَّدَقَٰتِ وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [التوبة: ٧٩].

١/٤٥٤أ

فلما كان المنافقون فيهم من الكذب والظلم ما هو استهزاء

(١) في الأصل: المتأولين، وهو خطأ نحوي.
(٢) زيادة.

وخديعة ومكر وسخرية بغير الحق جازاهم الله على ذلك بما فعله بهم من الاستهزاء والخديعة والسخرية بالحق والعدل، ومثله قوله: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ۝ وَأَكِيدُ كَيْدًا ۝﴾ [الطارق: ١٥، ١٦] وقوله: ﴿أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ ۝﴾ [الطور: ٤٢] وقوله: ﴿فَذَرْنِي وَمَن يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ۝﴾ [القلم: ٤٤] وقوله: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ۝ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَل لَّا يَشْعُرُونَ ۝﴾ [المؤمنون: ٥٥، ٥٦] وقوله: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ۝﴾ [الأنعام: ٤٤]. إلى أمثال ذلك في القرآن.

وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع[1]، فإذا كان كذلك، وقد علم أن هؤلاء الملاحدة الجهمية وسائر أتباعهم فيهم من النفاق أعظم مما يوجد في أكثر أهل الأهواء وفيهم من صفات المنافقين ـ بقدر ذلك ـ من السخرية والاستهزاء والخديعة ونحو ذلك فالله تعالى يجازيهم على أعمالهم جزاءً وفاقاً: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ۝﴾ [فصلت] فيما يأمر به ويشرعه وفيما يقدره ويتوعد به، وهذا يتقرر:

الوجه العاشر: أن نفاة الجسم وملازمه من الصفات...

بالوجه العاشر: وهو أن هؤلاء الجهمية فيهم من استعمال

---

(١) عرض المؤلف لهذه القضية (جواز استعمال المعاريض والمقابلة لمن كان مستحقًّا لذلك) انظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٢٢٢ـ٢٣٨) وقد بسط القول فيها لما سئل عن الغيبة.

الألفاظ المجملة وإفهام الناس خلاف ما في نفوسهم ما لا يوجد في غيرهم من أهل الأرض، والرافضة يشركونهم في ذلك، لكن هؤلاء أعظم كفراً ونفاقاً، فلهذا قال عبد الرحمن بن مهدي[١]: «هما ملّتان: الجهمية والرافضة» ذكره البخاري في كتاب خلق الأفعال[٢] وقال البخاري: «ما أبالي أصليت خلف الجهمي والرافضي أم صليت خلف اليهودي والنصراني، ولا يُسلَّم عليهم ولايعادون ولايناكحون ولايشهدون ولاتؤكل ذبائحهم»[٣].

وهذا مشروح في غير هذا الموضع[٤]، فإن الجهمية قدحوا في حقيقة التوحيد، وهو شهادة أن لا إله إلا الله. والرافضةُ حقيقةُ قولهم قدحٌ في الأصل الثاني وهو شهادة أن محمداً رسول الله، فإذا جمع الإنسان بين الرفض والتجهم يقرب حينئذ إلى الملاحدة القرامطة الباطنية الذين هم أعظم أهل الأرض نفاقاً، وكتماناً لما في أنفسهم، وإظهاراً لخلاف ما يعتقدونه، ومخاطبة للناس بالألفاظ المجملة التي يفهمون الناس منها

---

(١) عبدالرحمن بن مهدي بن حسان العنبري، اللؤلؤي، البصري أبوسعيد، من أشهر علماء السلف وأكابرهم ومن الحفاظ المتقنين، ولد سنة ١٣٥هـ بالبصرة وتوفي بها سنة ١٩٨هـ. انظر: تقدمة الجرح والتعديل (١/٢٥٨ـ٢٦٢)، وتذكرة الحفاظ (١/ ٣٢٩)، سبقت ترجمته ص ٣٧٦.

(٢) خلق أفعال العباد، ص١٢٥ (ضمن عقائد السلف)، وفيه: «هما ملتان: الجهمية والرافضة».

(٣) خلق أفعال العباد، ص١٢٥، بهذا النص إلا أن فيه: أم صليت خلف اليهود والنصارى . . . إلخ.

(٤) سبق أكثر من مرة ذكر بعض الإحالات حول ذلك.

ما لا يقصدونه هم، ولفرط ضلالهم يجعلون الأنبياء كذلك زعماً منهم أن هذا هو الكمال الذي لا كمال بعده/ وهؤلاء الملاحدة هم الذين ينفون عن الله النقيضين[1] جميعاً وينفون أسماء[ه][2] الحسنى وهم مشتركون مع الفلاسفة المشائين[3] في عامة الأمور الإلهية فإنه بعد ظهور الإسلام وانتشاره لم يكن بُدٌّ من الدخول فيه رغبة في أهله ورهبة منهم، فصار هؤلاء المنافقون من المتفلسفة ونحوهم يدخلون في هؤلاء الملاحدة وأشباههم.

٤٥٤/ب

ولهذا ذكر ابن سيناء أن اشتغاله بهذه الفلسفة كان لأن أباه كان من أهل دعوة القرامطة الملاحدة الذين كان ملكهم إذ ذاك بمصر، وكان لهم ظهور عظيم في الأرض وقصص يطول شرحها[4].

ولهذا لما ظهر المشركون من الترك من التتار وأتباعهم كان من أعظم من انضم إليهم من المنافقين هم الملاحدة، وصار مقدم الفلاسفة الطوسي[5] الذي كان وزيراً للملاحدة الباطنية

---

(١) في الأصل: النقيض، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) الهاء: زيادة.

(٣) الفلاسفة المشاءون: سبق التعريف بهم ص ٢٢٥.

(٤) انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٣١)، ولسان الميزان (٢/ ٢٩١)، حيث ذكروا دعوة ابن سيناء وأبيه، وأن أباه ممن أجاب داعي المصريين وهو من الإسماعيلية، وانظر أيضًا: كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي ص/ ٢٦٩، وانظر: درء تعارض العقل والنقل للمؤلف (١/ ٢٨٩، ٢٩٠).

(٥) هو: محمد بن محمد بن الحسن، أبوجعفر، وكان يقال له نصير الدين، ولد سنة ٥٩٧هـ، وهو فيلسوف متكلم، رأس في الإلحاد والزندقة ويعرف بالخواجة، =

وزيراً لهؤلاء المشركين، وقدموه على الطوائف المنتسبة إلى العلم الذين يسمونهم (الداشمندية)[1] من جميع أصناف الناس من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم، وظهر بسبب ظهوره من النفاق والزندقة في المنتسبين إلى العلم ما لا يمكن وصفه، وتصرف في أهل الإسلام تصرُّفَ الأعداء المحادِّين لله ورسوله بحسب الإمكان مع ما كان عليه من الفلسفة وسعة الخلق والحلم والتدبير المطابق لمذهب الصابئين المتبوعين لليهود والنصارى: التنصر والإشراك[2]، وهو لا يُظهر لكل مسلم خروجهم عن الإسلام ونفاقهم وزندقتهم، ولكن المقصود الجهمية الذين يوجبون الإسلام ويحرمون ما سواه؛ فإن هؤلاء يستعملون من الألفاظ المجملة التي يعنون بها ما لا يفهمونه الناس، ما لا يحصيه إلا الله، وذلك في الألفاظ الشرعية التي في كتاب الله تعالى وسنة رسوله إذا أظهروا الإيمان بها، وفي الألفاظ التي يثبتونها هم لبيان ما يجب في أصول الدين وصفات الله تعالى؛ فيوهمون الناس أنهم لاينفون عن الله إلا ما قد يظهر أنه نقص

= قتل العلماء والفقهاء، وأبقى الملاحدة والزنادقة لما كان وزيرًا لهولاكو، وزيرًا للمشركين ونصيرًا للإلحاد ضد الدين، توفي سنة ٦٧٢هـ ببغداد. انظر: فوات الوفيات (٢/ ٢٤٦ـ٢٥٢) ت٤١٤، وشذرات الذهب (٥/ ٣٣٩ـ٣٤٠)، وإغاثة اللهفان (٢/ ٢٦٧)، والأعلام (٧/ ٢٥٧).

(١) الداشمندية: كذا في الأصل، وهذا الاسم الذي يطلقه الفلاسفة على سائر الناس سواهم ولاسيما من انتسب إلى العلم والدين، والأقرب أن هذا الاسم أعجمي (من الترك) وزمن التتار، ولم أجد من تعرض لذلك حسب اطلاعي.

(٢) أشار إلى نحو ذلك من ترجم له (كما سبق).

وعيب، وهم ينفون بها أموراً لو فهمها الناس لكفَّروهم، وهذا موجود في كلام أئمتهم حتى أن الأتباع يُعرضون عن تلك المواضع، وأما الألفاظ الشرعية فيقرون بها بفهم منها، وهم يحرفونها إلى معانٍ بعيدة عن مدلولها ومعناها، فإذا كانوا بهذه الحال فكيف يليق بهم أن يعيبوا أهل الإثبات على ألفاظ قليلة مجملة إذا وافقوهم عليها بأحد المعنيين دون الآخر مع أن تلك الألفاظ ليست شرعية.

الوجه الحادي عشر: أن نفاة الجسم والصفات يقولون: إن الرب لا داخل العالم ولا خارجه

الوجه الحادي عشر[1]: قوله إنهم[2] «يطلقون لفظ الجسم على الله تعالى إلا أنهم يقولون لانريد به كونه تعالى مؤلفاً من الأجزاء ومركباً من الأبعاض؛ بل نريد به كونه تعالى غنيًّا عن المحل قائماً بالنفس، وعلى هذا التقدير فإنه يصير النزاع في كونه تعالى جسماً أم لا نزاعاً لفظيًّا»[3].

يقال له: قد تقدم حكاية أقوال هؤلاء القائلين بالأجزاء أو نفاة ذلك، والخلاف مع الطائفتين جميعاً ليس بلفظي محض، بل هؤلاء يقولون إنه فوق العرش، ومنهم من يقول هو مماس له، ويقولون مع ذلك ليس بمركب ولا مؤلف، بل هو جسم، كما أن الكلابية وأئمة الأشعرية يقولون هو فوق العرش، ويقولون ليس

---

(١) في الأصل: الثاني عشر، وهو خطأ في العد، وكذلك ما بعده من الوجوه.
(٢) يقصد قدماء الكرامية.
(٣) من أساس التقديس ص١٠٠، الفصل السادس: الرد على الكرامية القائلين بأنه تعالى جسم.

بجسم، وهؤلاء جميعاً يثبتون ذات الرب تعالى/ كما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، ثم إن كثيراً من الناس النفاة والمثبتين يقولون: لا يكون فوق العرش إلا ما كان مركباً من الأبعاض مؤلفاً من الأجزاء، وأولئك ينكرون هذا[1]، فهذا موضع[2] نزاع بين الطائفتين، وليس هو نزاعاً لفظيًا مطلقاً؛ لكن يقال إذا كان الجسم عند مُطْلِقِهِ لا يكون إلا مؤلفاً مركباً من الأجزاء والأبعاض، وهؤلاء يقولونه وينفون هذا المعنى صار النزاع لفظيًا، فيقال: هؤلاء وإن نفوا هذا المعنى، لكن يثبتون معنى آخر يستلزم عند المنازع هذا المعنى، وأيضاً فإنهم إذا قالوا أنه قائم بالنفس غني عن المحل أرادوا بذلك أنه مباين للعالم بالجهة، ولايُتَصور عندهم قائم بالنفس إلا كذلك[3]، والمنازع[4] يزعم أنه يمكن أن يكون قائماً بالنفس، لامبايناً لغيره، ولامحايثاً له، ولاداخل العالم ولاخارجه، وأولئك[5] يقولون هذا خلاف ما يعلم بالضرورة وجحد للمعقول الصريح، وأولئك[6] يقولون لهم: إثبات ما بين[7] بالجهة خارج العالم ليس بمؤلف ولامركب أيضاً خلاف ما يعلم بالضرورة، وجحد

١/٤٥٥

---

(١) أي قدماء الكرامية ينكرون كونه جسمًا.

(٢) في الأصل: موقع، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٣) أي مركبًا ومؤلفًا من الأجزاء والأبعاض.

(٤) أي نفاة الجسم كالرازي وغيره (وهم نفاة العلو).

(٥) أي المثبتون للعلو.

(٦) أي نفاة العلو.

(٧) كذا في الأصل، ولعلها: باين.

للمعقول الصريح، وإذا كانت كل طائفة تذكر أن قول الأخرى يتضمن مخالفة العلم الضروري والمعقول الصريح لم يكن هذا النزاع لفظيًّا محضاً، ولا هو أيضاً نزاعاً في جميع مسمى الجسم ومسمى القائم بالنفس، بل في بعضه، فإن أولئك يوافقون هؤلاء على نفي بعض مسمى الجسم، وهو التأليف والتركيب ولا يوافقونهم على نفي المباينة بالجهة، وامتناع خلوه عن المحايثة والمباينة، وهؤلاء يوافقونه في لفظ القائم بالنفس على استغنائه عن الغير، وعدم حاجته إليه وهو وجوب الوجود لكن لايوافقونهم على [عدم][1] مباينته بالجهة، وامتناع قائم بنفسه غير مباين القائم الآخر بغير الحقيقة والزمان[2]، بل عندهم كل قائم بنفسه لابد أن يباين القائم الآخر بنفسه بغير الحقيقة والزمان؛ إذ المباينة بالحقيقة والزمان وتوابع ذلك تحصل بين القائم بنفسه وبغيره وبين القائمين بغيرهما، فظهر أن الذين يفسرون الجسم بالقائم بنفسه دون التركيب[3] وافقوا أولئك[4] على نفي بعض مسمى الجسم عندهم دون بعض، وأولئك وافقوا هؤلاء[5] على إثبات بعض مسمى القائم بنفسه دون بعض[6]، وأن أولئك

---

(١) زيادة.

(٢) أي المكان.

(٣) أي المثبتة للجسم.

(٤) أي النفاة.

(٥) قوله: وأولئك: أي النفاة، وقوله: هؤلاء: أي المثبتة للجسم.

(٦) ككونه غنيًّا عن غيره.

يقولون: يعلم بالاضطرار أن كل ما هو قائم بنفسه لايكون إلا جسماً، كما يقول هؤلاء[1] يعلم بالضرورة أن ما يكون جسماً لايكون إلا مؤلفاً.

وقد قدمنا فيما تقدم أنه إذا كانت كل طائفة مصيبة فيما تذكره من العلم الضروري فخطأُ المثبتة أقل من خطأ النفاة في الشرع والعقل، فإن المثبتة أثبتت ما علم بالفطرة والشرعة من أن الله فوق العالم، وقد وافقها على ذلك سلف الأمة وأئمتها، وغايتهم أنهم نفوا بعضهم لوازم ذلك[2]، وأما النفاة فإنهم نفوا ما علم بالفطرة والشرعة ثبوته وادَّعَوا وجود موجود يعلم بالفطرة عدمه وأخرجوه عن النقيضين، وأثبتوا له النقيضين، فكانوا أكثر تناقضاً وتعطيلاً ونفياً للحق، وإذا كان كل من العلمين[3] ضروريًّا لزم المعنى الذي سموه تأليفاً وتركيباً.

واستعمالنا في هذا الموضع وفي غيره لفظ الضرورة مثل قولنا معلوم بالضرورة وبالاضطرار، وهذا من العلوم الضرورية ومما يضطر الإنسان إلى العلم به، ونحن مضطرون إلى العلم بكذا، ونحو ذلك هو من باب المخاطبة لهم بلغتهم وعرفهم واصطلاحهم، وهذا الاصطلاح قد اشتهر حتى صار ظاهراً في ألسنة أهل العلم من عامة الطوائف/ والذي يضطر إليه الإنسان ٤٥٥/ب

---

(١) أي نفاة الجسم.

(٢) أي لوازم الجسم من التركيب والتأليف.

(٣) في الأصل: العلم، ورجحت أن الصواب ما أثبته؛ إذ المقصود كل من العلم الضروري الذي تدَّعيه كل طائفة.

قد يكون علماً وقد يكون عملاً، وقد يراد بالاضطرار إليه وجوده بغير اختياره، وقد يراد احتياجه إلى وجوده، فإن هذا في الأصل مشتق من الضرر، وهذا اللفظ جاء في كتاب الله تعالى متضمناً هذا المعنى كما قال تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ١٢٦﴾ [البقرة: ١٢٦] وقال أيضاً: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ [البقرة: ١٧٣] فحذف فاعل (اضطر) لأن الجوع هو الذي اضطره، يعنى جعله محتاجاً إلى ذلك والجوع ضرر، وهناك يضطر إلى العذاب بمعنى يلجأ إليه بغير اختياره والعذاب هو الضر[ر](١)، فتارة يكون الضرر من جهة السبب المضطر، وتارة من جهة الغاية التي يضطر إليها، لكن لما كان هذا متضمناً معنى الإلجاء والاضطهاد والإكراه ونحو ذلك مما فيه عدم الاختيار استعمله هؤلاء فيما يوجد بغير اختيار الإنسان من العلم وإن لم يكن هنالك ضرر، وما يوجد بغير اختياره، وتارة لا يكون له فيه اختيار أصلاً، وتارة يكون مختاراً له من وجه دون وجه كالمضطر إلى الإطعام، ولهذا ما كان من القسم الأول سموه ضروريًّا بلا نزاع، وما كان من القسم الثاني سماه بعضهم ضروريًّا ولم يسمه بعضهم ضروريًّا بل سماه كسبيًّا(٢)

---

(١) الراء: زيادة.

(٢) الكسب: يقال: كسب الرجل علمًا أو مالاً: طلبه وربحه، والكسب عند الأشاعرة عبارة عن تعلُّق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور، فيكون فعل العبد مخلوقًا لله تعالى إبداعًا وإحداثًا، ومكسوبًا للعبد، والمراد بكسبه مقارنته بقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير، سوى كونه محلاًّ له. وقد فرقوا بين =

واختياريًّا ونظريًّا، ومن قال بالأول قال العلوم كلها ضرورية في الانتهاء[1] وهذا حق، والنزاع لفظي، وهم لا يطبِّقون ذلك إلا على العلوم الصادقة بناءً على أن العبد لايضطر إلى اعتقاد غير حق، وهذا صواب في الفطرة الصحيحة، فإنها مفطورة على الشعور الصحيح والإرادة، لكن إذا غيرت الفطرة فقد يضطر إلى إكراه فاسد كالإحساس الفاسد، ويضطر إلى إرادة فاسدة، كما دل عليه القرآن[2].

الوجه الثاني عشر: قول الرازي: فذلك المشار إليه

الوجه الثاني عشر: قوله[3]: «فذلك المشار إليه إما أن لايبقى منه شيء في جوانبه الستة أو يبقى[4]».

يقال له: هؤلاء المنازعون نزاعاً معنويًّا يقولون: لايجوز أن يقال يبقى منه شيء، ولايجوز أن يقال لا يبقى منه شيء، لأن البقاء وعدمه فرع على كونه مركباً منقسماً، وإذا قدرنا أنه قائم بنفسه مشار إليه بالحس ليس بمركب لم يَجُز أن يقال يبقى أو لا يبقى، فهذا قولهم في هذا المقام، فإن قال هذا خلاف الحس أو الضرورة لم يدفع ذلك، فإنَّ دَفْعَ ذلك يكون باطلاً من جنس

= الكسبي والاكتسابي: أن الاكتساب يستدعي التعمل والمحاولة والمعاناة، أما الكسب فيحصل بأدنى ملابسة، وقولهم: علم اكتسابي: أي ما يحصل بالكسب، وهو مباشرة الأسباب بالاختيار. انظر: المعجم الفلسفي (١/ ١١٤)، (٢/ ٢٢٨، ٢٢٩). فالمراد بالكسب الذي أورده المؤلف أوسع من هذا.

(١) أي في نهاية الأمر.

(٢) في الأصل: كما دل على القرآن، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٣) أساس التقديس ص١٠٠، الرد على الكرامية.

(٤) الأساس: وإما أن يبقى.

دفعه الباطل، بل يقال إما أن يكون هذا حقًّا أو خطأً، فإن كان حقًّا فلا كلام عليه، وإن كان خطأً فلا ريب أنه أبعد عن الخطأ من دعوى موجود لاداخل العالم ولا خارجاً عنه ولامبايناً لغيره ولامحايثاً له، وكون القائم بنفسه لايباين القائم بنفسه إلا بالحقيقة والزمان، أو كون القائم بنفسه [لا][1] يباين القائم بنفسه بالجهة ونحو ذلك من الأمور التي كُلٌّ من فهمها وتصورها علم أنها مخالفة للحس والضرورة، ولاريب أن الفطرة هي بذلك أعظم إقراراً منها بهذا، فإنك إذا عرضت على كل ذي فطرة سليمة وجود موجود لاداخل العالم ولاخارجه، أو وجود الباري لافوق العالم ولافيه، ونحو ذلك، يكون إنكاره بفطرته[2] ذلك إنكاراً يضطر إليه، لا يملك دفعه عن نفسه، ولو عرضت عليه موجوداً فوق العالم مشاراً إليه بالحس لايوصف بأنه/ يبقى منه شيء في جوانبه الستة أو لايبقى، لم يكن إنكاره لهذا بفطرته وبديهته كإنكاره لذلك، فإنَّ فَهمَ هذا أدق وهو بعد فهمه أقرب إلى دخول الشبهة فيه من الأول، ولهذا كان الذين قالوا ذلك فيهم من فضلاء المسلمين وأعيان العلماء ما ليس في أولئك، فإن أولئك ليس فيهم من يقلده المسلمون فرعاً من فروع الدين فضلاً عن أن يقلدوه أصول دينهم، ولا فيهم إلا من له مقالات تخالف إجماع المسلمين، بل هو كفر صريح.

٤٥٦/أ

---

(١) زيادة ضرورية.

(٢) في الأصل: لايكون بفطرته، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

الوجه الثالث عشر: قول الرازي: وإما أن يبقى منه شيء فهو يقتضي كونه مركباً

الوجه الثالث عشر: قوله: «وإما أن يبقى منه شيء فهذا يقتضي كونه مركباً مؤلفاً من الجزأين أو أكثر»[1] يقال: هذا مبنيٌّ على أن الجسم مركب من الجواهر المنفردة، وهذا فيه نزاع مشهور، فالمؤسس من الموافقين في هذا الأصل[2] فالمنازع يقول: لا أسلِّم أنه إذا بقي منه كان مركباً من الأجزاء، بل هو واجب في نفسه، وإن تميز في الحس أو العلم منه شيء عن شيء.

الوجه الرابع عشر: أن قول الرازي: إن إثبات العلو يلزم منه أن يكون جسماً

الوجه الرابع عشر: أن هذا بعينه يَرد عليك في جميع ما أثبته من الصفات كالحياة والعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك، وهذا قد أورده عليك نفاة الصفات فقال في حجتهم[3]: «إن ذات الله لو كانت موصوفة بصفات قائمة لها لكانت حقيقة الإلهية

---

(١) من الأساس، ص١٠٠ (تابعٌ لما نقل منه قبل) قليل وفي الأساس لفظ: «وأما إن بقي شيء في جوانبه الست، أو في أحد هذه الجوانب فهذا يقتضي كونه مؤلفًا مركبًا من جزأين وأكثر».

(٢) أي أن الرازي يقول بإثبات الجوهر الفرد، وأن الجسم مركب من أجزاء متناهية كل واحدٍ منها لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه، فهو يقول بأن الجسم مركب ومؤلف لكن أجزاءه غير قابلة القسمة انظر: الأربعين، له، ص٢٥٣، ٢٥٤، والمطالب العالية في إثبات الجوهر الفرد (٢/ ٣٥)، ونهاية العقول لوحة ١٧٨، مبحث: المسلك الثاني: لو كان الباري متحيزًا. . .إلخ، ضمن الأصل الثالث عشر (فيما يستحيل على الله تعالى)، والمباحث المشرقية (٢/ ٤٨٠).

(٣) ذكر ذلك الرازي في كتابه نهاية العقول، في الأصل السابع في الصفات، في أوائل هذا المبحث في المسألة الأولى منه لوحة/ ١١٢، والمقصود بنفاة الصفات هنا هم المعتزلة كما صرح الرازي بذلك (ل١١٥) من النهاية.

مركبة[١] من تلك الذات ومن تلك الصفات، ولو كانت كذلك لكانت ممكنة، لأن كل حقيقة مركبة فهي محتاجة إلى أجزائها، وكل واحد من أجزائها غيرها، فإذن كل حقيقة مركبة [في ذاتها][٢] فهي محتاجة إلى غيرها، وذلك في حق الله تعالى محال، فإذن يستحيل اتصاف ذاته بالصفات[٣]، وقال في الجواب[٤]: «قوله يلزم من إثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الإلهية فتكون تلك الحقيقة ممكنة» قلنا: إن عنيتم به توقف[الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة][٥]: احتياج تلك الحقيقة إلى سبب خارجي فلا يلزم لاحتمال استناد تلك الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها، وإن عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة، فذلك مما نلتزمه».

وهذا الجواب يقال نظيره: إن عنيتم بكونه مؤلفاً مفتقراً إلى غيره افتقاره إلى سبب خارجي فلا يلزم لاحتمال أن تكون تلك الذات بما هي عليه من الصفة والقدر واجبة لذاتها، وإن عنيت

---

(١) السطر الآتي بعد هذه الكلمة لايوجد في النهاية، إلى قوله: ممكنة.

(٢) زيادة من النهاية.

(٣) انظر أيضًا نحو كلامه هذا في: المباحث المشرقية (٢/ ٤٧٧) الفصل الثالث: (نفي الكثرة عن واجب الوجود). ثم ذكر إجابة على إيراد بعض المتكلمين.

(٤) النهاية (لوحة/ ١١٦) في معرض ذكره للجواب على إيرادات المعتزلة.

(٥) ما بينهما ليس في النهاية، وهو مكرر في الأصل، ولا معنى له واضح، وسيرد بعد سطرٍ تقريبًا، فيكون انسجام الكلام: «...وإن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة...إلخ».

أن تلك الذات لا يمكن وجودها أو لايعقل وجودها إلا على هذا الوجه فهذا مما نلتزمه.

الوجه الخامس عشر: أن كل موجود لابد له من صفة وقدر

الوجه الخامس عشر: أن هذا[1] يلزم سائر بني آدم، وسائر من أقرَّ بوجود شيء ما، فإن الموجود لابد أن يتميز منه شيء عن شيء، وأما الوجود الواجب فالتميز فيه أظهر لأنه أكمل وأتم، فلابد أن يتميز عن غيره من الموجودات بخصوص ذاته الواجبة مع مشاركته لها في عموم الوجود، وهذا إثبات لمعنيين يُعلم أحدهما مع عدم العلم بالآخر. فإما أن ينفي أحدهما مع تقدير عدم الآخر، أو لا ينفي، فإن لم ينفِ لزم أن يكون أحدهما عين الآخر وهو محال، وإن جاز ذلك جاز ذلك في نظيره، فلا فرق بين أن تُجعل الحقيقتان المتميزتان في الذهن إحداهما عين الأخرى أو يجعل الحيزات المتميزات أحدهما عين الآخر، وإن لم ينف لزم التركيب من صفتين وأكثر، فكذلك القول في كونه عاقلاً ومعقولاً وعقلاً وذي عناية[2] وفاعلاً وموجباً لغيره/ وسائر ٤٥٦/ب

---

(١) أي الموجود، لابد أن يكون له صفة وقدر، وأن يتميز منه شيء عن شيء.

(٢) العناية عنايته سبحانه، كما فسرها بعض المتكلمين، وتطلق ويراد بها كون الأول عالمًا لذاته بما عليه الوجود في نظام الحيز وعلة لذاته للحيز والكمال بحسب الإمكان، وعند تفريق المتكلمين للإرادة والعناية يجعلون الإرادة علمه تعالى بصدور أفعال غير منافية له، ويجعلون العناية علمه بأنه كيف يكون حتى يكون واقعًا على الوجه الأكمل. انظر: المباحث المشرقية للرازي (٢/ ٥١٦) في شرح عنايته سبحانه وتعالى على مذهب المتقدمين، من المتكلمين، وأهل السنة قد لا يطلقون هذا اللفظ.

وانظر في معنى: عقل، عاقل، معقول... الملل والنحل للشهرستاني =

هذه المعاني، وقول القائل هذه أمور إضافية ليست وجودية لاينفعه، ولو لم يقل إن الإضافات من جملة الأعراض الوجودية فكيف إذا قيل ذلك، وذلك أنا نعلم بالاضطرار أن هذه الأمور يختص بها الموجود دون المعدوم، وأنه لايجوز وصف المعدوم بها، والأمور العدمية المحضة لا يختص بها الموجود ولا يكون وصف المعدوم بها ممتنعاً، وأيضاً فإن المعدوم يوصف بنقائضها فيقال ليس بفاعل ولا عاقل ولامعقول ولا عقل ولا واجب، ولا له عناية، فلو كانت هي أموراً عدمية لكانت نقائضها وجودية، فإن الوجود نقيض العدم[1] ولو كانت نقائضها وجودية لامتنع وصف المعدوم بها، فإنه من أَبْدَهِ العلوم الضرورية أن الوجود لايكون صفة للعدم فإن كانت نقائضها صفة للعدم كانت عدماً، فتكون هي وجودية، وهي معانٍ ثابتة لواجب الوجود بالاضطرار، ولابد من ثبوت معاني متعددة لكل موجود، فإن كانت هذه المعاني المتميزة في العلم من ضرورة الوجود الواجب

= (٢/ ١٨٤) المسألة السابعة: في أن واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول... إلخ.

(١) لأن الوجود والعدم متقابلان فتكون التقابل بين الموجود والمعدوم واضح فيما يحمله كل واحد منهما من معنى سلبًا أو إيجابًا، وقد شحن المتكلمون كتبهم في تعريفهما وذكر معانيهما. انظر: الصحائف الإلهية للسمرقندي ص٧٣ وما بعدها عن الوجود، و ص٨٦ وما بعدها عن المعدوم. وكتاب المواقف للإيجي، المرصد الأول في الوجود والعدم ص٤٣-٤٩، وشرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٩٥-٣٩٥) الوجود والعدم، وكتاب تمهيد الأوائل للباقلاني ص٣٤، باب الكلام في أقسام المعلومات. وقسّمها على ضربين: معدوم، وموجود.

وغير الواجب كان ما سموه تركيباً من ضرورة كل موجود، فلا تكون محالاً؛ بل تكون واجباً ويمتنع وجود موجود بدون هذه المعاني التي سموها تركيباً، ويكون نفيها نفياً للوجود، وذلك جماع السفسطة، ولهذا جعل الناس أول قولهم سفسطة وآخره زندقة.

الوجه السادس عشر: قول الرازي: أقصى ما في الباب أن يقول قائل: إن تلك الأجزاء لا تقبل التفريق

الوجه السادس عشر: قوله[١]: «أقصى ما في الباب أن يقول قائل: إن تلك الأجزاء لاتقبل التفريق والانحلال، إلا أن هذا لايمنع[٢] من كونه في نفسه مركباً مؤلفاً كما أن الفلسفي[٣] يقول: إن الفلك[٤] جسم إلا أنه لايقبل الخرق والالتئام، فإن ذلك لايمنع[٥] من اعتقاد كونه جسماً طويلاً عريضاً عميقاً».

يقال له: [هذا][٦] مثل قول القائل: إن القول بثبوت الصفات قول بثبوت الأعراض، والأعراض لا تقوم إلا بمتحيز، غاية ما في الباب أن يقال: تلك الصفات لازمة للموصوف لا تفارقه ولا تزايله، ولهذا امتنع من امتنع من تسميتها أعراضاً، قال: لأن العرض ما لا يبقى بل يَعرض ويزول، وتلك الصفات

---

(١) أساس التقديس، الفصل السادس في الرد على الكرامية القائلين بأنه تعالى جسم، ص١٠٠.
(٢) في الأصل لا يمتنع كونه في نفسه، والتصويب من الأساس.
(٣) الأساس: الفيلسوفي.
(٤) الأساس: يقول الفلك.
(٥) الأساس: لا يمنعه.
(٦) زيادة.

لازمة باقية[1]، فيقال له: إلا إن هذا لا يمتنع كونه في نفسه متحيزاً قامت به الصفات التي هي من جنس الأعراض، كما أن الفلسفي لما اعتقد في الإنسان أنه حيوان ناطق، وأن هذه صفات ذاتية له لايمكن أن تفارق ذاته، لا في الذهن ولا في الخارج لم يمنعه ذلك من أن تكون هذه الصفات عنده أعراضاً، وكذلك إذا قال القائل: القول بكونه عالماً قادراً حيًّا هو قولٌ بثبوت هذه الصفات، بل إذا قال القائل القول بكونه واجب الوجود أنه فاعل العالم وأنه عاقل ومعقول وعقل وأن له عناية ونحو ذلك هو قول بثبوت الأعراض والصفات والتركيب، أقصى ما في الباب أن يقول قائل: إن هذه الصفات والأجزاء ذاتية للموصوف لايقبل مفارقتها.

ومما يوضح ذلك أن هؤلاء يسمون الصفات الذاتية أجزاء،

---

(١) القول في العرض وثبوته، أما بقاؤه فقد اتفق سائر المتكلمين على ذلك سوى الأشاعرة حيث قالوا بامتناعه لحجج أَدلَوا بها. انظر: الصحائف الإلهية للسمرقندي ص٢٤٧.
وتعريفهم للعرض ـ أي المتكلمين ـ يدل على ثبوته وقيامه كما عرّفه بعضهم بأنه: «موجود قائم بمتحيز» انظر: المواقف للإيجي ص٩٦.
وقال الرازي في المباحث المشرقية: «العرض هو الموجود في شيء غير متقوِّم به لا كجزء منه، ولا يصح قوامه دون ما هو فيه» ص٢٣٧، ٢٣٨ الجزء الأول.
وقال السمرقندي في الصحائف الإلهية ص٢٤٥ في معرض رده على من قال بانتقال العرض، قال: «العرض هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخصي إلا بما يحل فيه، وذلك المحل لا يكون مبهمًا... إلى أن قال: فالعرض إذن لا يتحقق وجوده الشخصي إلا بمحل بعينه...» فأثبتوا أن العرض لا يقوم إلا بمتحيز بمحل بعينه...» وقد سبق الكلام عن تعريف العرض أول الرسالة.

ويقولون أجزاء الحد وأجزاء الكم والقدر[1]؛ فهم إذا أثبتوا هذه المعاني كانوا مضطرين إلى القول بثبوت هذه الأمور التي يسمونها أجزاء وصفات ذاتية ونحو ذلك/ ومتى ادعوا أنها أمور ليست وجودية [و][2] أن المفهوم منها واحد كانوا من أعظم الناس مكابرة للضروريات في كل واحدة من الدعوتين[3]، ومتى أقروا بما هو معلوم بالفطرة الضرورية، وبما هو أجلى العلوم البديهية أنها أمور وجودية، وليس أحدهما هو الآخر، فقد أقروا بما منه فروا[4] وهذا شأن من فر من الحق الذي لا يفرّ منه إلا إليه، ولا ملجأ منه إلا إليه، قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝﴾ [الذاريات: ٤٩] قالوا: لتعلموا أن خالق الأزواج واحد، فأخبر أن[5]لكل شيء ندًّا ونظيراً، خلاف زعم الذين جعلوا له ولداً، وقالوا لم يتولَّد عنه ولم يصدر عنه إلا

١/٤٥٧

---

(١) وأيضًا فالحكماء والمتكلمون يجعلون الصفات قائمة بالذات، فالحكماء يثبتون الصفات، وهي الصور المعقولة المرتسمة في ذات الباري تعالى ثم هم يقولون: هذه عوارض متقوِّمة بذات الباري، والمتكلمون وأهل الإثبات يقولون هذه صفات قائمة بذات الله الباري تعالى. فالحكماء يقولون: إنها عوارض متقومة، والمتكلمون يقولون إنها صفات قائمة، فالاختلاف في اللفظ لا في المعنى، ما دام أن الحاصل إثبات صفات قائمة بالذات لا تنفك عنها انظر: المباحث المشرقية (٢/ ٤٨٤).

(٢) زيادة.

(٣) المراد: ما سبق: أمور ليست وجودية، وأن المفهوم منها واحد.

(٤) فروا من أن تكون أجزاء للموصوف.

(٥) في الأصل: أنه، وترجح أن الصواب حذف الهاء.

واحد، وهو العقل الأول[1]، ثم قال: ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۖ إِنِّي لَكُم مِّنۡهُ نَذِيرٞ مُّبِينٞ ٥٠ وَلَا تَجۡعَلُواْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَۖ إِنِّي لَكُم مِّنۡهُ نَذِيرٞ مُّبِينٞ ٥١﴾ [الذاريات: ٥٠، ٥١] فأمرهم بالفرار إليه وأن لايجعلوا معه إلهاً آخر، فمن طلب نفي شيء عنه أو إثبات شيء له بالتسوية بينه وبين غيره فقد أشرك به، ووقع فيما عنه فرَّ، ولم ينجه إلا الفرار إلى الله وحده.

الوجه السابع عشر: أن قول الرازي: أقصى ما في الباب أن تكون المعاني ...

الوجه السابع عشر: أن قول القائل في جميع هذه المعاني الثابتة في حق الرب: أقصى ما في الباب أن يقول قائل: هي لازمة ذاتية لاتقبل الانفصال والزوال كلامٌ فاسد، فإن هذا ليس أقصى ما في الباب، وليس هذا هو الفارق بين رب العالمين، وبين بعض مخلوقاته؛ بل بينهما من عدم التشابه والتماثل ما لا يدركه عقل عاقل، وما يتصور من قدر مشترك فيه نوع مشابهة ما فتلك من أبعد الأمور بعداً عن الحقيقة، بحيث لايقتضي مماثلة بوجه من الوجوه، إذ هذه الأمور لا تقتضي مماثلة بين الوجودين المخلوقين؛ فَأَنْ لا تقتضي بين وجود الرب الخالق ووجود المخلوق أولى وأحرى، وهذا كقول القائل إذا كان حيًّا عالماً قادراً ، والعبد حيًّا عالماً قادراً فقد ثبت أنه مركب أو أنه مماثل ونحو ذلك، أقصى ما في الباب أن ذلك تجب له هذه الأسماء، وهذا لا تجب له، أو أن يقول قائل: إذا كان موصوفاً

(١) انظر: درء التعارض (٩/ ٢٥٣)، (١٠، ١٤٨)، وبغية المرتاد ص١٨٠ـ١٨٦.

بالحياة والعلم والقدرة فقد ثبت التركيب، ولذا[1] أقصى ما في الباب أن ذلك تجب له هذه الأسماء، وهذا لا تجب له، أو أن يقول قائل: إذا كان موصوفاً بالحياة والعلم والقدرة فقد ثبت التركيب، أقصى ما في الباب أن يقال: تلك الصفات لازمة دون هذه، وكذلك سائر النظائر؛ بل هو مثل أن يقول القائل: إذا كان موجوداً وهذه المشهودات موجودة فقد تماثلا في الحقيقة الوجودية، أقصى ما في الباب أن يقول: هذا واجب، وهذا ليس بواجب.

وكل هذه المقاييس والأمثال المضروبة باطلة؛ فإن حقيقة ذات الله تعالى التي هي ليس بينها وبين غيرها من الحقائق تماثُل بوجه من الوجوه، بل كل ما يعلم من التباين بين موجود [وموجود][2]: فالتباين الذي بين الله وبين خلقه أعظم من ذلك، بما لا يقدر قدره إلا الله؛ إذ العلم بحقيقة ذلك من خواص الرب سبحانه وتعالى لايعلم ما هو إلا هو: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعام: ١٠٣].

الوجه الثامن عشر: أن الله لايضرب له المثل بغيره

الوجه الثامن عشر: أنا قدمنا غير مرة أن الله لايضرب له المثل بغيره و[لا][3] يسوَّى بينه وبين غيره لا في نفي ولا في إثبات، بل هذا من الإشراك وجعل الأنداد والأكفاء له، وهذا من

---

(١) في الأصل: ولذا ولذا، ورجحت أن الصواب حذف إحدى الكلمتين.

(٢) زيادة ضرورية.

(٣) زيادة.

أعظم الأمور فساداً وتحريماً في العقل والدين، وذلك أكبر الذنوب، بل ما ثبت لغيره من صفات الحمد والثناء فهو/ أحق به وأولى، ولايكون مماثلا لذلك الغير في ذلك النفي والتنزيه. ٤٥٧/ب

وقد ذكرنا أن مثل هذا القياس العقلي والمثل المضروب هو الذي يستعمل في باب الربوبية في كتاب الله وسنة رسوله وكلام سلف الأمة وأئمتها كما ذكره الله تعالى في باب تنزيهه عن الشركاء والأولاد وغير ذلك، ومن ذلك قول النبي ﷺ «**أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزئ عنه؟** قال: نعم، قال: **فاقضوا الله، فالله أحق بالقضاء**». وهذا المعنى جاء في أحاديث متعددة صحيحة[1]، فقبول الاستيفاء من الإنسان عن غيره لما

---

(١) رواه بهذا اللفظ النسائي في كتاب الحج، تشبيه قضاء الحج بقضاء الدين، ح رقم ٢٦٣٩ عن ابن عباس رضي الله عنهما (١١٨/٥) وذكر أحاديث أخرى عن ابن عباس وعبد الله بن الزبير في ذكر قصص أخرى غير قصة الرجل الذي سأل النبي ﷺ.

وروى البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أتى رجلٌ النبيَ ﷺ فقال له: إن أختي نذرت أن تحج وإنها ماتت، فقال النبي ﷺ: «**لو كان عليها دين أكنت قاضيه؟» قال: نعم، قال: «فاقض الله فهو أحق بالقضاء**» كتاب الأيمان والنذور، باب من مات وعليه نذر ح٦٦٩٩ (١١/ ٥٨٤) فتح الباري.

ورواه أيضًا عن ابن عباس في قصة امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج.. الحديث. ح١٨٥٢ كتاب جزاء الصيد، باب الحج والنذور عن الميت (٤/ ٦٤) فتح الباري، ورواه أيضًا في كتاب الاعتصام، باب من شبه أصلاً معلومًا بأصلٍ مبين ح٧٣١٥ (١٣/ ٢٩٦) فتح الباري، وفيه قصة امرأة جاءت إلى النبي ﷺ... الحديث، ورواه مسلم عن ابن عباس أيضاً، وروى القصة عن امرأة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمي ماتت وعليها صوم =

كان من باب العدل والإحسان كان الله أحق بالعدل والإحسان من العباد، وكان الذي يقضي عن غيره حق المخلوق هو أحق بأن يقضي عنه حق الخالق من جهتين: من جهة أن حق الخالق أعظم، ومن جهة أنه أعدل وأرحم، ونظير ذلك في جانب النفي ما رواه الإمام أحمد في مسنده أنهم لما فاتتهم الصلاة سألوه هل يقضونها مرتين فقال: «**أينهاكم [ربكم]**[1] **عن الربا ويقبله منكم؟**»[2] يقول إنه نهى عن الربا لما فيه من الظلم وهو المعاوضة عن الشيء بما هو أكبر منه في الديون الثابتة في الذمة بعوض[3] أو غيره وهو أحق بتنزيهه عن الظلم من عباده، وكذلك الأمثال والمقاييس التي تضرب في عمل العبد له مثل طاعته وعبادته وشكره وخوفه ورجائه والاستحياء منه وغير ذلك، كقول النبي ﷺ لبهز بن حكيم لما قال فإذا كان أحدنا خاليًا قال: «**فالله**

= شهر... الحديث. وروي أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: إن أمي ماتت وعليها صوم... الحديث. كتاب الصيام (ح١١٤٨) باب القضاء عن الميت (٢/ ٨٠٤) وفي الروايتين: «**فدين الله أحق بالقضاء**»، «**فدين الله أحق أن يقضى**».

(١) زيادة من نص الحديث.

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده عن عمران بن حصين قال: سرينا مع رسول الله ﷺ فلما كان من آخر الليل عرسنا فلم نستيقظ حتى أيقظنا حرُّ الشمس فجعل الرجل منا يقوم دهشًا إلى طهوره قال: فأمرهم النبي ﷺ أن يسكنوا، ثم ارتحلنا فسرنا حتى إذا ارتفعت الشمس توضأ ثم أمر بلالاً فأذن ثم صلى الركعتين قبل الفجر، ثم أقام فصلينا فقالوا: يا رسول الله، ألا نعيدها في وقتها من الغد؟ قال: **أينهاكم ربكم تبارك وتعالى عن الربا ويقبله منكم» المسند (٤/ ٤٤١)**.

(٣) **في الأصل: بفرض، وترجح لي أن الصواب ما أثبته**.

أحق [أن][1] **يُسْتَحْيَى منه من الناس»**[2]، ومثل قوله في القرآن: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾ [التوبة: ٦٢] فالأمثال تضرب تارة لما يوصف به من الصفات والأفعال، وهو الحق الموجود، وتارة لما يؤمر به الإنسان من الأعمال، وهو الحق المقصود، وقول النبي ﷺ في الحديث الصحيح لما رأى امرأة من السبي لما رأت طفلاً أخذته فأرضعته: «**أترون هذه طارحة ولدها في النار؟** قالوا: لا يا رسول الله، قال: **للهُ أرحم بعباده من هذه بولدها**[3]» فيه قياس الأولى لكن من باب التصور، وقد يستعمل من باب

---

(١) زيادة من نص الحديث.

(٢) رواه البخاري في صحيحه معلقًا بصيغة الجزم في باب من اغتسل عريانًا وحده في الخلوة ومن تستر فالتستر أفضل. وقال بهزٌ عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ: «الله أحق أن يُستَحيى منه من الناس» (١/ ٣٨٥) فتح الباري.
وراوه الترمذي عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال: قلت: يا رسول الله، عوراتنا ما نأتي منها وما نذر؟ قال: «**احفظ عورتك إلا من زوجتك أو مما ملكت يمينك**» فقال: الرجل يكون مع الرجل؟ قال: «**إن استطعت أن لا يراها أحد فافعل**» قلت: والرجل يكون خاليًا؟ قال: «**فالله أحق أن يستحيى منه**» ثم قال: «حديث حسن». كتاب الأدب ما جاء في حفظ العورة ح٢٧٦٩.
وروى مثله ابن ماجه في كتاب النكاح، «باب التستر عند الجماع ح١٩٢٠ (١/ ٣٢٤)، وقال الألباني في تعليقه: «حسن» وعند ابن ماجه «**فالله أحق أن يستحيى منه من الناس**».
وبهز بن حكيم بن معاوية بن حيدة، أبو عبدالملك القشيري له عدة أحاديث، توفي قبل الخمسين ومائة هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٦/ ٢٥٣).

(٣) الحديث في الصحيحين عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقد رواه البخاري في كتاب الأدب، رحمة الولد وتقبيله ومعانقته ح٥٩٩٩ (١٠/ ٤٢٦) فتح الباري.
ورواه مسلم، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى ح٢٧٥٤ (٤/ ٢١٠٩).

التصديق[1] بأن يقال: إذا كانت هذه لكونها كانت سبباً في وجود هذا، فيها هذه الرحمة[2]، فالرب الخالق لكل شيء ووجود كل شيء منه أحق بأن يكون رحيماً بذلك.

ومن باب الأمر قول ابن عمر لغلامه نافع[3] وقد رآه يصلى في ثياب ناقصة فقال: (أرأيت لو أرسلتك في حاجة أكنت تذهب هكذا؟ فقال: لا. فقال: فالله أحق [من][4] تُزُيِّنَ له من الناس)[5] وهذا يشبه حديث بهز بن حكيم ومنه الحديث

---

(١) العلم عند الفلاسفة القدامى يقسمونه إلى قسمين: إما تصور: وهو حصول صورة الشيء في العقل، وإما تصديق: وهو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر، ويجعلون التصور الذي معه حكم وهو إسناد أمرٍ إلى آخر إيجاباً أو سلبًا يسمونه تصديقًا، فيكون التصور مكتسبًا بالحد وما يجري مجراه، مثل تصور ماهية الإنسان، والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه. انظر: التعريفات للجرجاني ص٥٩، والمعجم الفلسفي (١/ ٢٧٧)، ص٢٨١.

(٢) قوله: في وجود هذا: أي ولد المرأة، وقوله فيها: أي وجدت فيها الرحمة بسبب الولد.

(٣) الإمام نافع أبو عبدالله القرشي ثم العدوي العمري، عالم المدينة، مولى ابن عمر وراويته، يقال إنه من أهل المغرب، روى عن جمع من الصحابة، وروى عن الزهري ومالك وأيوب السختياني وغيرهم، مدني، ثقة، ثبت، توفي سنة سبع عشرة ومائة وقيل عشرين ومائة. انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٩٥-١٠١)، والجرح والتعديل (٨/ ٤٥١، ٤٥٢)، والتاريخ الكبير للبخاري (٨/ ٨٤).

(٤) زيادة من الأثر.

(٥) أورد السيوطي في الدر المنثور الأثر عن ابن عمر وعزاه للطبراني والبيهقي في سننه ولم يذكر أن ابن عمر قال ذلك لنافع ولفظه: «إذا صلى أحدكم فليلبس، فإنَّ الله عز وجل أحق من تُزيِّنَ له، فإن لم يكن له ثوبان فليتَّزر إذا صلى، ولا يشتمل أحدكم في صلاته اشتمال اليهود». انظر: الدر المنثور (المجلد ٣ الجزء ٨، ٤٤٢) عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ۞ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾.

المرفوع: «**لايمنعن أحدكم هيبةُ الناس أن يقول الحق إذا رأى منكراً أو سمعه فيقول الله له: ما منعك أن تقول الحق؟ فيقول: ربِّ خفت الناس. فيقول الله: فإياي كنت أحق أن تخاف**»[1]، وهذا المعنى في قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ فَإِذَآ أُوذِىَ فِى ٱللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ﴾ [العنكبوت: ١٠]

ومن باب الخبر قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: ٨١]، أمثال بني آدم، فيعيدهم كما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْۦِىَ ٱلْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٣﴾﴾ [الأحقاف: ٣٣] وكما قال تعالى: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [غافر: ٥٧] ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [غافر: ٥٩]/. ١/٤٥٨

وأما ظن من ظن كالرازي أن قوله: ﴿عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾

---

(١) رواه الإمام أحمد في المسند بألفاظ متقاربة عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، في مواضع في المسند (٣/ ٥،١٩، ٤٧ـ٤٨ ، ٥٣، ٧١، ٧٣).
وروى الجزءَ الأول منه الترمذيُ في كتاب الفتن، باب ما جاء ما أخبر النبي ﷺ أصحابه بما هو كائن إلى يوم القيامة ح٢١٩١ ضمن حديث طويل (٤/ ٤٨٣) وقال: «حديث حسن صحيح».
وكذا ابن ماجه روى الجزء الأول منه، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح٤٠٠٧ (٢/ ٣٦٨) وقال الألباني في تعليقه: «صحيح» انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة (١/ ١١١) ح١٦٨.
وفي آخر الروايات «فبكى أبو سعيد وقال: قد والله رأينا أشياء فهبنا».

المراد به إعادة خلق السموات والأرض، واستدل بذلك في مسألة الإفناء فليس بشيء، والعربية تمنع ذلك[1] ومن ذلك الاستدلال على قدرته على الإعادة بقدرته على الابتداء كقوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [يس: ٧٨، ٧٩]. وقوله: ﴿إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾ [الحج: ٥] وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ ثم قال: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾ ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [الروم: ٢٧، ٢٨]، فأخبر أن له المثل الأعلى، وذلك يدل على ما ذكرناه من أنه له قياس الأعلى لا المساوي، وقد ذكر مثلين: مثلاً لنفي الشرك، ومثلاً[2] لإعادة الخلق، وذلك في الأصلين الإيمان بالله وباليوم الآخر، ومنه قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِىٍّ يُمْنَىٰ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ ﴿٣٩﴾ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ ﴿٤٠﴾﴾ [القيامة: ٣٦-٤٠]. فبيَّن بما ضرب من المثل الأعلى أن الذي خلق الإنسان على هذه الصفة أولى بأن يكون قادراً على إحيائه، وذلك معلوم بالفطرة

---

(١) انظر: النهاية، للرازي (لوحة ٢٤٩) مسألة أن الله قادر على خلق عوالم أخرى. (راجع لوحة ٢٥٠ صحة فناء العالم) ولوحة ٢٥٢ آخر اللوحة. وراجع تفسيره لآية الإسراء ﴿عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ (المجلد ١١/ ٢١جزء/ ٦٣) في كتابه: التفسير الكبير.

(٢) في الأصل: نفيًا، والصواب ما أثبته.

الضرورية العقلية.

ومن باب النهي[1] قوله تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا۟ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢٦٧] يقول: إذا كنتـ [م][2] في حقوق بعضكم على بعض لا تأخذو[ن][3] إلا بإغماض، فأنا أحق أن لا تؤدوا في حقي الخبيث، ومنه قول بعض السلف لبنيه في الأضحية: «لايُهدي أحدكم ما يستحي أن يهديه لكريمه؛ فإن الله أكرم الكرماء»[4] ومنه حديث عمر في الناقة التي أهداها، وقد بُذِلَ له فيها مال كثير[5].

وهذا الذي نبهنا عليه من أن الطرق العقلية القياسية في أمر الربوبية لا تكون من باب التمثيل والتشريك الذي تستوي أفراده،

---

(١) في الأصل: ومن باب الأمر، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) زيادة.

(٣) زيادة.

(٤) روى هذا الأثر مالك في الموطأ (١/ ٣٨٠) كتاب الحج، باب العمل في الهدي حين يساق ح١٤٧، رواه عن هشام بن عروة عن أبيه ـ وهو الزبير ـ بلفظ: «أنه كان يقول لبنيه، يا بنيَّ، لا يهدين أحدكم من البدن شيئًا يستحي أن يهديه لكريمه، فإنّ الله أكرم الكرماء، وأحق من اختير له».

(٥) روى ذلك أبو داود في سننه بإسناده عن سالم بن عبدالله عن أبيه قال: أهدى عمر بن الخطاب نجيْبًا ـ الفاضل من الإبل ـ فأعطي بها ثلاثمائة دينار، فأتى النبي ﷺ فقال: يارسول الله، إني أهديت نجيباً، فأعطيت بها ثلاثمائة دينار، أفأبيعها وأشتري بثمنها بدنًا؟ قال: **لا، انحرها إياها** قال أبو داود: هذا لأنه كان أشعرها. كتاب المناسك، باب تبديل الهدي (٢/ ٣٦٥) ح١٧٦٥ وأورده ابن الأثير في جامع الأصول (٣/ ٣٨١) ح ١٧٠٠.

وإنما هو من باب قياس الأولى والتنبيه قاعدةٌ[1] شريفة عظيمة القدر، ولهذا خلاصة ما عند المتكلمين من الطرق العقلية هي من هذا الباب؛ فإن كلامهم يشتمل على حق وباطل، مثال ذلك أنهم لما أثبتوا كونه سميعاً بصيرًا بالطرق العقلية، ذكر أبو عبدالله الرازي هذا المؤسس في كتاب نهاية العقول طرقَهم وبسط الكلام في ذلك بسطاً كثيراً، ثم أنه زيفها، وذكر عللها، ثم قال[2]: «الفصل الثالث: فيما تُعَوِّلُ عليه في هذه المسألة» فذكر طريقة عقلية وطريقة سمعية قال: «والمعتمد طريقان: الأول ما ذكره الإمام الغزالي وهو أنه قال: نحن نعلم بالضرورة أن السميع والبصير[3] أكمل ممن لايكون سميعاً بصيراً، والواحد منا سميع بصير، فلو لم يكن الباري كذلك لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الباري، وذلك معلوم الفساد بالضرورة، فوجب القطع بكونه سميعاً بصيراً».

ثم أورد على هذه الطريقة أَسْوِلَةً وذكر جوابها وتقريرها يمكن أجود ما قرره، وكذلك يمكن تقرير الطريقة المشهورة أنه

---

(١) قاعدةٌ: خبر ما تقدم من قوله: وهذا الذي نبهنا عليه.

(٢) نهاية العقول: تكلم في هذه المسألة ضمن الأصل العاشر من الكتاب (باقي الصفات) وتكلم عن صفتي السمع والبصر، ثم ناقش المعتزلة في مبحث عرض أدلتهم، وخصِّصَ الفصل الثاني من الأصل المذكور لمناقشة المعتزلة بعنوان (تصفح أدلة المعتزلة في كونه تعالى مدركاً) ثم ذكر الفصل الثالث الذي أشار إليه المؤلف هنا. انظر: لوحه (١٤٨).

(٣) في الأصل: السمع والبصر، والتصويب من النهاية.

حي، والحي إما أن يكون سميعاً بصيراً أو أبكم وأصم، وذكر غيرها[1]، وكان يمكن تقرير تلك الطرق العقلية على هذه الطريقة الأولية أيضاً، لكن ليس هذا موضع شرح ذلك وإنما الغرض التنبيه/ على أن هذه القاعدة قاعدة شريفة عامة النفع وهي التي جاء بها الكتاب والسنة وهي مبرهنة معقولة في نفسها، وقوله في القرآن: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ في موضعين من كتابه بيانٌ لها[2].

٤٥٨/ب

والمقصود هنا أنه سبحانه أنه كان له المثل الأعلى الذي فيه قياس الأولى، فكونه تعالى لايتفرق ولاينحل ولايتمزق هو من معنى صمديته وقيوميته كما تقدم ذلك، ومعلوم أن غيره إن كان له وصف من الاجتماع الذي فيه نوع تصمد فليس قيامه بنفسه كقيام الحق، ولا تصمده كتصمد الحق سبحانه وتعالى، بل هو القائم بنفسه الذي يجب له هذا القيام بنفسه ويمتنع عدمه، وهو

---

(١) حيث قال الرازي بعد الكلام السابق بنصف صفحة تقريبًا (لوحة ١٤٩) قال: «قلنا: أما حقيقة الكمال والنقص فمُتصوَّرة لنا على سبيل الضرورة من غير حاجة إلى حد ورسم بدليل أن جمهور العقلاء يعلمون ببداهة عقولهم أن العلم صفة كمال، والجهل صفة نقصان، والإبصار والسماع صفتا كمال، والعمى والصمم صفتا نقص، فلولا أنهم يتصورون ماهية الكمال والنقص على سبيل الضرورة، وإلا لما جاز ذلك، وبه بعد» ا.هـ.

(٢) أحدهما في سورة النحل (آية ٦٠): قال تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ والثانية في سورة الروم (آية٢٧): قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾﴾.

القيم لكل ما سواه، وهو الصمد السيد الذي لاجوف له، ولا يتفرق ويتبعض ويتمزق، وهو الذي يصمد له كل حي ما سواه، فهو الصمد في نفسه الذي يصمد له كل شيء، وهو القائم بنفسه المقيم لكل شيء[1]، وإذا كان كذلك لم يجز أن يمثل بشيء من الأجسام بوجه من الوجوه، بل للمنازع أن يقول ما يذكره وهو:

الوجه التاسع عشر: أن نفي مباينة الرب للغير يوجب عدم قيامه بنفسه

الوجه التاسع عشر: أن نفي مباينته للغير يوجب عدم قيامه بنفسه، ونفي عدم تفرقه يوجب عدم صمديته، فالذي يقول لا هو مباين لغيره ولامحايث له ولايوصف باجتماع ولا افتراق ونحو ذلك من الأمور المتقابلة التي ينفونها عنه من جنس نفي الملاحدة لكونه عالماً وجاهلاً، ولكونه قادراً وعاجزاً، يوجب نفي كونه قيوماً وكونه صمداً ودلالة هذه الأسماء على موجب قول أهل الإثبات أظهر بكثير من دلالة ما ذكره من الأدلة السمعية على قول أهل النفي، ولهذا كان فضلاء أهل النفي إذا سمعوا

---

(١) روى ابن جرير والبيهقي عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله الصمد يقول: «السيد الذي قد كمل في سؤدده، والشريف الذي قد كمل في شرفه، والعظيم الذي قد كمل في عظمته، والحكيم الذي قد كمل في حكمته، والعليم الذي قد كمل في علمه، والحليم الذي قد كمل في حلمه، وهو الذي قد كمل في أنواع الشرف والسؤدد، وهو سبحانه هذه صفته ليس له كفو وليس كمثله شيء سبحانه الواحد القهار». تفسير ابن جرير (٣٠، ٣٤٦)، والأسماء والصفات للبيهقي ص٧٨-٧٩. وروى البخاري في صحيحه تعليقًا عن أبي وائل قال: «الصمد السيد الذي انتهى سؤدده» (كتاب تفسير القرآن) تفسير سورة ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ (٦/ ٩٥).

تفسير المفسرين لقوله الصمد بأنه الذي لا جوف له قالوا: هذا تفسير المجسمة، ومعلوم أن هذا تفسير الصحابة والتابعين. وروي مرفوعاً[1]، وذلك أشهر من كلامهم من تفسير الصمد بأنه السيد، وإن كان كلاهما حقًّا[2]، فإذا كان اسمه الصمد يدل على أنه جسم واسمه القيوم يدل على أنه ما باين[3] العالم في الجهة أعظم من دلالة ما ذكره على النفي من وجوه كثيرة ظهر بطلان قول النفاة، دع سائر الأسماء التي هي على ذلك أدل مثل اسمه العلي والأعلى والعظيم والكبير» وغير ذلك.

الوجه العشرون: قول الرازي: كما أن الفلسفي يقول: الفلك جسم...

الوجه العشرون: قوله[4]: «كما أن الفلسفي يقول: الفلك

---

(١) روى ابن جرير في تفسيره (٣٠/ ٣٤٥) بإسناده قال: «حدثني العباس بن أبي طالب، قال: ثنا محمد بن عمر بن رومي، عن عبيد الله بن سعيد قائد الأعمش، قال: حدثني صالح بن حيان عن عبدالله بن بريدة عن أبيه، قال: لا أعلمه إلا قد رفعه، قال: «الصمد الذي لا جوف له» وأخرج روايات أخرى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وسعيد بن جبير، والشعبي والضحاك، وسعيد بن المسيب وغيرهم في معنى أن الصمد الذي لا جوف له. ولكنها جميعًا موقوفة ليس شيء منها مرفوع سوى رواية ابن بريدة ـ السابقة ـ ولذلك قال ابن كثير عنها، بعدما أورد رواية ابن جرير قال: «وهذا غريب جدًّا، والصحيح أنه موقوف على عبدالله ابن بريدة» التفسير (٤/ ٥٧٠) تفسير سورة الإخلاص.

(٢) ذكر المؤلف في موضع آخر بعدما ساق روايات في تفسير الصمد أنه السيد، أو أنه الذي لا جوف له قال: «وكلا القولين حق موافق للغة كما قد بسط في موضعه، أما كون الصمد هو السيد فهذا مشهور، وأما الآخر فهو أيضًا معروف في اللغة» جواب أهل العلم والإيمان، مجموع الفتاوى (١٧/ ١٤٣).

(٣) في الأصل: ما بين، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٤) أساس التقديس ص١٠٠.

جسم إلا أنه لايقبل الخرق والالتئام، فإن ذلك لايمنعه من اعتقاد كونه جسماً طويلاً عريضاً عميقاً».

يقال: لاريب أن بين الشيئين اللذين يقال إنهما جسم قدراً مشتركاً وقدراً مميزاً، وكذلك ما يقال إنه جوهر ومتحيز وقائم بنفسه، أو غني عن المحل، أو مباين لغيره أو محل للصفات، أو حامل الصفات أو محل للأعراض، أو حامل للأعراض مثل ما يقال إنه موجود وثابت وكائن وحق، وغير ذلك من الأسماء العامة التي يسميها أهل النحو أسماء الأجناس، فلا ريب أن بين المسميات بها قدراً مشتركاً وقدراً مميزاً[(١)] والمعنيُّ بالقدر المشترك أن يكون في أحد المسميات/ ما يشبه ما في الآخر ليس المراد أن يكون في الخارج شيء معين هو بعينه مشترك بينهما، فإن هذا ممتنع؛ بل كل موجود في الخارج فإنه متميز بنفسه مختص بصفاته لايشركه غيره في نفس وجوده وماهيته وصفاته القائمة به، إلا بمعنى المشابهة، والذهن يرتسم فيه معنى يتناول المشتبهين، وذلك هو المعنى العام، وله لفظ يطابقه هو اللفظ العام.

٤٥٩/أ

وإذا كان كذلك فكونُ الفلك مشاركاً لغيره في مسمى الجسم، وممتازاً عنه[(٢)] بعدم قبول الانقسام والانحلال[(٣)] لا يقتضي لهذا أن يكون الباري مع مخلوقاته عند من يصرِّح بلفظ

---

(١) في الأصل: متميزًا، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) في الأصل: وممتاز عنه بعض الناس، ورجحت أن الصواب حذفها.

(٣) في الأصل: فالانحلال، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

الجسم بهذه المنزلة فضلاً عمن يقول: أعني به القائم بنفسه، الغني عن المحل، وإن كان عنده كل قائم بنفسه مباين لغيره حامل للصفات، لا يُشار إليه بأنه هنا أو هناك، وهو الذي يعنيه غيره بلفظ الجسم؛ لكن مع هذا كله لايقتضي أن كون المميز بين الباري وبين مخلوقاته مثل المميز بين الفلك والعناصر، وهو عدم الانخراق، بل هذا بمنزلة أن يقال: إذا كان قائماً بنفسه فهو مساوٍ لسائر القائمات بأنفسها من السموات والأرض والحيوان والشجر والنبات.

أقصى ما في الباب أن يقول قائل: هذه القائمات(١) بأنفسها تقبل التفرق والانحلال وهو ليس كذلك، أو يقول: إذا كان حيًّا عالماً قادراً سميعاً بصيراً، فهو مساوٍ لكل موصوف بذلك من الآدميين والملائكة والجن. أقصى ما في هذا الباب أن هذه الصفات يمكن زوالها عن محلها، وتلك الصفات لايمكن زوالها عن محلها، بل اشتراك الأجسام والقائمات بأنفسها المخلوقات في هذه الأمور العامة لايُوجِب اشتراكها في حقائقها، بل لكل من هذه الاجناس حقيقة وصفات تخصه، هو بها مباين مخالف لغيره أعظم بكثير مما هو له مشابه، وقد تقدم بيان هذا لما بينا فساد قول من يقول بتماثل الأجسام(٢) وأنها لما اشتركت في

---

(١) في الأصل: الصفات القائمات، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) انظر كلام المؤلف في مناقشتهم بقولهم: إن الأجسام متماثلة: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥١٦، ٥١٧) (المطبوع).

مسمى القدر، وهذا من أبعد الأشياء عن حقائقها وصفاتها المقومة لها، فكيف تكون متماثلة بمجرد ذلك[1].

وإذا كان الأمر كذلك في المخلوقات مع تماثلها في الجملة، وأنه ما من شيء منها إلا وقد خلق الله له زوجاً، كما قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ [الذاريات: ٤٩] فكيف[2] بخالق الموجودات، وبارئ الكائنات رب الأرض والسموات، صانع كل ما يعلم ويشهد، خالق كل شيء، ورب كل شيء ومليكه، مع العلم بأن هذه العبارات العامة لم تدخل فيها نفسه المقدسة بما لها[3] من الأسماء والصفات.

وهو سبحانه لايسمى من الأسماء ولايوصف من الصفات إلا بما يخصه ويمنع مشاركة غيره له، وإذا أضيف ما يشبه ذلك الاسم أو الصفة إلى غيره كان أيضاً مقيداً بما يوجب اختصاص ذلك الغير به، ويمنع أن يكون لله شريك في شيء من أسمائه وصفاته، لكن إذا قُدِّر تجرُّد ذلك الاسم عن المخصصات، وهذا تقدير لاوجود له في الخارج كان مشتركاً بين المسميات، كما أنه إذا قدر صفة مشتركة بين الموصوفات وهو المعنى العام، وهذا تقدير لاوجود له في الخارج، كانت تلك الصفة وذلك/ المعنى العام مشتركاً بين الموصوفات والموجودات، لكن هذا المطلق

٤٥٩/ب

---

(١) أي بمجرد اشتراكها في مسمى القدر.

(٢) في الأصل: وكيف، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٣) في الأصل: مما لها، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

المشترك من الأسماء والمعاني والصفات إنما ثبوتها في الأذهان لا في الأعيان، وقد قدمنا أن هذا التقدير إنما يفعل للحاجة إلى زوال الاشتراك الذي في نفوس بني آدم الذين ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ١٠٦﴾ فيقدر تقديراً ليبين بتقديره ما فيه من افتقاره أو ما فيه من علو الله على غيره، وأن له المثل الأعلى، وأنه أحق بكل ثناء وأبعد عن كل نقص، كما يقدر وجود مثل للباري أو شريك في الملك ونحو ذلك ليس بتقديره امتناعه وتنزُّه الباري عنه، إذ كل ما ينزه عنه الباري ـ تعالى عما يقول الظالمون علوًّا كبيراً ـ من الشركاء والأولاد والأنداد والعيوب والنقائص وسائر ما يصفه به المبطلون الذين ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ١٨٠﴾ فلابد من تصوره وتقديره في النفس ليُنفىٰ عن الرب وينزه عنه، إذ حكم الذهن بنفي الشيء وإثباته لايكون إلا بعد تصوره؛ فلا يمكن نفي شيء وتنزيه الرب عنه إن لم يكن معلوماً متصوراً في الذهن وهو لاحقيقة له في الخارج، فيكون مقدراً تقديراً بطريق المقايسة والمشابهة للمخلوق[1] الموصوف، ثم حينئذ يصير معلوماً فيُنفىٰ ويسلب، ويقدس الرب عنه وينزه، وهذا الذي قلناه عام في كل أمر يُقدَّرُ مشتركٍ[2] بين الرب وبين عباده من الأسماء والصفات وغير ذلك، فليس بينهما قدر مشترك يستويان فيه، ولكن هو أحق من كل موجود،

---

(١) في الأصل: للمحقق، ورجحت أن الصواب ما أثبته.

(٢) يقدر: فعل مبني للمجهول، ومشترك: وصف للأمر.

وكامل[1] بكل وصف له وجودية وكمالية، وبنفي كل صفة سلبية ونقصية، وهو أحق بمناقضة المعدوم الناقص ومنافاته ومباينته من كل شيء، فإذا ثبت لغيره صفة وجودية كمالية كان له من ذلك ما هو أكمل وأعلى وأرفع فإنه سبحانه وتعالى له المثل الأعلى، وإذا نُزِّه غيره عن عدم أو نقص كان له من التنزيه ما هو أكمل وأعلى وأرفع، قال تعالى في الأول: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ﴾ [الروم: ٢٧] وقال في الثاني: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ﴾ وهي التي ضرب مثلاً إلى قوله: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ﴾ [النحل: ٥٨-٦٠] وإذا ثبت له الأعلى من ثبوت الوجود والكمال ونفي العدم والنقص، فإن الذهن أيضاً يأخذ هنا قدراً مشتركاً فيجرده تجريداً، وإن لم يكن ذلك موجوداً في الخارج ليستدل بذلك القدر المشترك على أن الله ما هو أعلى وأرفع في جانب الوجود والعدم، وهذا الذي يسميه بعض الناس الألفاظ المشكِّكة[2] فينتقل الذهن والمتكلم من إثبات القدر

---

(١) كامل: معطوف على موجود، والتقدير: الرب أحق من كل كامل.

(٢) الألفاظ المشككة: كذا في الأصل: واللفظ المشكك: هو الموضوع لأمر عام مشترك بين الأفراد على التفاوت لا على السواء؛ بل على التفاوت، وهذا يسمى التشكيك كما هو عند القدماء، مثاله: كالوجود بالنسبة إلى الواجب الوجود، والممكن الوجود، وهذا لفظ يسمى «مشككاً».

ويقابل اللفظَ المشكك اللفظُ المتواطئ ، وهو كون اللفظ موضوعًا لأمر عام بين الأفراد على السواء. انظر: المعجم الفلسفي (٢/ ٢٨٩، ٣٧٨).

أما اللفظ المشترك فهو: اللفظ الموضوع لعدة معانٍ ليس بعضها أحق من بعض، =

المشترك إلى القدر المميز وإن لم يكن في الخارج شيء مشترك أصلاً، ويثبت[1] من المعاني والألفاظ التي فيها تشبيه واشتراك بحسب ذلك، كلفظ الوجود، والذات، والعليم، والقدير، والسميع، والبصير، وغير ذلك من أسماء الرب وصفاته سبحانه وتعالى، فليس لأحد قط أن يحصر الفارق بين الله وبين غيره في شيء معين من جنس ما يجده من الفوارق بين المخلوقات/ حتى يقول إنه ليس بينه وبين غيره من الفرق إلا مثل ما بين كذا وكذا، ولو قال ذلك[2] على تقدير قول منازعه، وذلك أنه على ذلك التقدير أيضاً فلله حقيقة اختص بها تباين سائر الخلائق ولا يعلمها العباد.

٤٦٠/أ

وبالجملة: فليس أحد يعلم حقيقة الرب كما يعلم الرب نفسه، وقد قال إمام الأئمة ﷺ: «**لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك**»[3].

= كلفظ العين الموضوع للدلالة على عدة معانٍ. انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٨٩).

(١) أي الذهن.

(٢) أي حصر الفارق بينه وبين المخلوق.

(٣) هذا من آخر حديث رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها وهو من دعاء النبي ﷺ في سجوده، وأول الحديث: «**اللهم أعوذ برضاك من سخطك**.. الحديث». كتاب الصلاة، باب ما يقول في الركوع والسجود ح/ ٤٨٦ (١/ ٣٥٢).
وراوه مالك في الموطأ، كتاب القرآن، باب ما جاء في الدعاء (١/ ٢١٤)، وأبو داود، كتاب الصلاة، باب في الدعاء في الركوع والسجود (١/ ٥٤٧)، والترمذي، كتاب الدعوات، باب (٧٦) ح٣٤٩٣ (٥/ ٥٢٤)، والنسائي كتاب =

وإذا لم يكن هذا معلوماً وهو من الأمور التي يباين الله، وتفارق حقيقته بها حقيقة غيره كان المدعي انحصارَ المباينة والمفارقة في شيء معين مبطلاً قائلاً على الله غير الحق مفترياً عليه، وهذه الجملة مع بيانها فإنها نافعة في أصول عظيمة.

الوجه الحادي والعشرون: قول الرازي: أقصى ما ذكره... إلخ

الوجه الحادي والعشرون: قوله[1] «أقصى ما ذكره[2] أنهم معتقدون كونه مركباً مؤلفاً» فيقال: قد تقدم غير مرة أن لفظ التركيب والتأليف فيه اشتراك وإجمال، وإبهام وإيهام، وأنت لم تُرد التركيب والتأليف المعروف في اللغة وهو أن يكون الشيء قد ركّبه غيره أو ألّفه غيره من شيئين مختلفين أو غير مختلفين، أو ركبه في غيره، أو ألّف بين شيئين[3] كما قال تعالى: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ [الانفطار: ٨] وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَيَّدَكَ بِنَصۡرِهِۦ وَبِٱلۡمُؤۡمِنِينَ ۝٦٢ وَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِهِمۡۚ لَوۡ أَنفَقۡتَ مَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مَّآ أَلَّفۡتَ بَيۡنَ قُلُوبِهِمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيۡنَهُمۡۚ﴾ [الأنفال: ٦٢، ٦٣]

= الافتتاح، باب الدعاء في السجود (٢/ ٢٢٢).

(١) أي الرازي.

(٢) ممن قال ذلك من الكرامية أي (الواحد من مثبتة الجسم).

(٣) ومنه قال: أَلَّفت بينهم تأليفًا: إذا جمعت بينهم بعد تفرق، وألفت الشيء تأليفًا: إذا وصلت بعضه ببعض، ومنه تأليف الكتب. انظر: لسان العرب (١/ ٨٣) مادة (ألف).

وكذلك التركيب لغة ومنه قول: رُكِّبَ الشيء: وَضْعُ بعضه على بعض، وقد تركب وتراكب. انظر: المرجع السابق (١/ ١٢١٤) مادة (ركب) وقال في المعجم الوسيط: تركّبَ، يقال: تركب الشيء من كذا وكذا وتألّف وتكوّن (٨/ ٣٦٨).

وقال: ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ [التوبة: ٦٠]، فلم ترد ما يشبه هذا التأليف والتركيب المعروف من اللغة التي نزل بها القرآن، وإنما أردت ما سميتموه أنتم تأليفاً وتركيباً كما سمَّى المنطقيون الموصوف بالصفات مركباً مؤلفاً[١]، وبمثل هذا الكلام المجمل المتشابه الذي يذكرونه، وليس له أصل في كتاب الله وسنة رسوله، ضل من ضلَّ كما وصف ذلك الأئمة، وذموا المتكلمين بمثل هذا الكلام كقول الإمام أحمد: «فهم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون على مخالفة الكتاب، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يُلَبِّسون عليهم»[٢]، وهذا كما ذكر الأئمة؛ فإن عامة الألفاظ التي يستعملونها هؤلاء من هذا الباب مثل لفظ الجسم، والمتحيز والجوهر، والطويل والعريض، والعميق، والمنقسم، والمؤلف والمركب، ليس فيها لفظ واحدٌ

---

(١) كما نقل المؤلف عنه من النهاية في مسألة التركيب. وانظر أيضًا للرازي: المباحث المشرقية (٢/ ٤٧٧) الفصل الثالث في نفي الكثرة عن واجب الوجود، و ص٤٧٩، الفصل الرابع في أنه تعالى ليس بجسم، وانظر الفصل الخامس. وانظر: المحصل، له، ص١٥٥ مسألة: ماهية الله غير مركبة، وكذا المسألة الحادية والعشرون من كتابه الأربعين في بيان أن صانع العالم سبحانه وتعالى واحد (٢٢١ـ٢٢٦). وانظر: المطالب العالية (٣/ ٢٦٠) حيث تعرض فيه لتقسيم الصفات، وأشار إلى ذكر التركيب.

(٢) سبق ذكر المؤلف لقول أحمد ـ رحمه الله ـ وهو موجود في كتاب الرد على الجهمية في افتتاحية الكتاب.

هو باقٍ على معناه في اللغة، ولا منها لفظ إلا وهو مجمل متشابه، يحتمل المعنيين المختلفين، ويكون أحد المعنيين مما يجب تنزيه الرب تعالى عنه عند أهل الإيمان، وفي صريح العقل، كما يجب تنزيهه عن مماثلة المخلوقات وعن أن يكون يفتقر إلى غيره، أو مفعولاً لغيره حتى يركبه أو يؤلفه، أو غير ذلك من المعاني، ويكون المعنى الآخر مما أثبته القرآن والعقل، أو مما لا يُعلم نفيه، أو مما يقصر العقل عن دَرْكه، أو هو معنى دقيق يحتاج إلى نظر طويل وعلوم كثيرة، فيطلقون نفي ذلك اللفظ المشترك مقروناً بالتنزيه والتعظيم فيقوم الاشتباه في ذهن المستمع، حتى يظن ابتداءً أن المنفي/ هو المعنى الذي نفاه القرآن والعقل، ثم لايميز بين هذا وذاك[1] فينفي المعنيين جميعاً بغير حجة، ويقع في القياس الفاسد بسبب اشتراك اللفظ، ولهذا ذم السلف والأئمة هؤلاء المتكلمين الجهمية، وأخبروا[2] أن [من][3] وافقهم على ما ابتدعوه من الألفاظ والمعاني فإنه لابد أن يتجهم كما رواه الخلال[4] عن أبي داود السجستاني[5]

٤٦٠/ب

---

(١) أي بين ما يجب نفيه وبين ما يجب إثباته.

(٢) كذا رسمها في الأصل: وأخبرو. وهذا أقرب ما ظهر لي لعدم وضوحها.

(٣) من: زيادة.

(٤) الخلال: هو الإمام: أحمد بن محمد بن هارون ـ سبقت ترجمته ص ٣٧٧.

(٥) هو الإمام: سليمان بن الأشعث بن شداد بن عمرو بن عامر، وفيه اختلاف في اسم جده، الأزدي السجستاني، محدث البصرة، صاحب المصنفات الجليلة، ومنها: السنن، أحد الكتب الستة، ولد سنة ٢٠٢هـ وتوفي سنة ٢٧٥هـ. انظر: تاريخ بغداد (٩/ ٥٥ ـ ٥٩)، وسير أعلام النبلاء (١٣/ ٢٠٣ ـ ٢٢١)

سمعت أبا ثور[1] قال: قال لي الشافعي[2] يا أبا ثور، ما رأيت أحداً ارتدى شيئاً من الكلام فأفلح»[3]، وعن أبي يوسف[4] قال: «العلم بالكلام يدعو إلى الزندقة»[5] وعن أبي عمر الضرير[6]

---

(١) هو: إبراهيم بن خالد الكلبي البغدادي، أبو ثور، الفقيه، صاحب الشافعي، إمام ثقة، مات سنة ٢٤٠هـ. انظر: الجرح والتعديل (٢/ ٩٧)، وتاريخ بغداد (٦/ ٦٥)، وسير أعلام النبلاء (١٢/ ٧٢)، وتذكرة الحفاظ(٢/ ٥١٢)، والتقريب (١/ ٣٥).

(٢) هو الإمام: محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع المطلبي، الشافعي، أحد الأئمة الأربعة، والذي ينسب إليه المذهب الشافعي في الفقه، توفي سنة ٢٠٤هـ وعمره ٥٤ سنة. انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي (١/ ٣٦١_٣٦٣)، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي (١/ ٢٩٣_٣٤٥).

(٣) روى ذلك عن الشافعي ابنُ عساكر بإسناده من طريق ابن أبي حاتم قال: حدثنا أحمد بن أصرم المزني من ولد عبدالله بن المغفل قال: قال أبو ثور: سمعت الشافعي يقول: «ما تردى أحد في الكلام فأفلح». انظر: تبيين كذب المفتري ص٣٣٥ ورواه أبو إسماعيل الهروي في كتابه ذم الكلام مخطوط لوحة ٣٥٨،٣٥٧ بإسناده عن أبي ثور عن الشافعي بلفظ: «من ارتدى بالكلام لم يفلح» وأورده السيوطي في صون المنطق ص٦٤.

(٤) أبو يوسف: اسمه يعقوب بن إبراهيم، ـ صاحب أبي حنيفة، سبقت ترجمته.

(٥) رواه عن أبي يوسف أبو إسماعيل الهروي في ذم الكلام لوحه ٣٢٦ في الطبقة الخامسة ضمن باب (إنكار أئمة الإسلام الأخذ من أهل الكلام) بلفظ: «من طلب الدين بالكلام تزندق» إلخ وأورده السيوطي في صون المنطق ص١٤٤ نقلاً عن الخطيب البغدادي من كتابه شرف أصحاب الحديث.

(٦) واسمه: حفص بن عمر الضرير الأكبر، أبو عمر، البصري، روى عن الحمادين وروى عن أحمد بن حنبل وغيره، مات سنة ٢٢٠هـ. انظر: ميزان الاعتدال (١/ ٥٦٥)، والتهذيب (٢/ ٤١١) والتقريب (١/ ١٨٨).

قال: «العلم بالكلام بمنزلة العلم بالتخنث[1] كلما كان صاحبه يزداد علماً كان أشد لفساده»[2].

وعن عبد الملك [بن][3] الماجشون[4] أنه أوصى رجلاً فقال: «إياك والكلام فإن لأوله آخر سوء»[5] وعن يزيد بن هارون[6] قال: «لو تكلمت ما أمِنت أن أبتدع» وقال: «من تكلم ابتدع، ولو سكتت المرجئة لم يبتدعوا» وقال: «إن المرجئة كانت لسان أهل السنة حتى غَلَوا، نسأل الله العافية»[7] والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم.

---

(١) كذا استظهرتها، ولعلها كذلك لدلالة آخر الكلام.

(٢) روى أبو إسماعيل الهروي عن أبي عمر الضرير قولاً قريباً من هذا حيث ساق بإسناده عن أحمد بن الوزير القاضي قال: قلت لأبي عمر الضرير: «الرجل يتعلم شيئًا من الكلام يرد به على أهل الجهل، فقال: الكلام كله جهل، وإنك كلما كنت بالجهل أعلم كنت بالعلم أجهل». ذم الكلام لوحة ٣٦٢، وانظر: صون المنطق ص٦٧، ولم أجد هذا القول.

(٣) زيادة: من خلال ترجمته.

(٤) هو: عبدالملك ابن الإمام عبدالعزيز بن عبدالله بن أبي سلمة بن الماجشون المدني، المالكي، فقيه المدينة، صدوق من تلاميذ الإمام مالك، مات سنة ٢١٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٣٥٩)، والانتقاء لابن عبدالبر ص٥٧، وطبقات ابن سعد (٥/ ٤٤٢)، والجرح والتعديل (٥/ ٣٥٨).

(٥) لم أقف على قول ابن الماجشون، مع طول بحثي عنه.

(٦) يزيد بن هارون، سبقت ترجمته ص٣٧٥.

(٧) لم أجد قول يزيد بن هارون.

فرغ من تعليقه أبو بكر بن المجد بن ماجد المقدسي[1] بتاريخ العشرين من شهر جمادى الأولى سنة اثنتين وسبعين وسبعمائة بالقاهرة المصرية.

وحسبنا الله ونعم الوكيل

* * *

(١) بحثت عن ترجمته، ولم يتيسر لي العثور عليه، ولا سيما في أعيان المائة الثامنة والتاسعة.

فصل[1]/

قال الرازي[2]:

«**القسم الثاني من هذا الكتاب**: في تأويل المتشابهات من الأخبار[3] والآيات.

والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول».

فصل: نقل المؤلف عن الرازي كلاماً في القسم الثاني من الكتاب

فيقال: مقصوده بذلك الآيات والأخبار التي وصف الله بها نفسه ووصفه بها رسوله، التي يجب عنده نفي دلالتها على شيء من الصفات التي ينفيها وتسمية هذه الآيات والأحاديث كلها متشابهات.

مناقشة المؤلف للرازي فيما ادعاه في تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات

واعتقاد أن المتشابه[4] من ذلك له معنيان: أحدهما حق، والآخر باطل، وأن ظاهرها باطل، أمرٌ لم يذهب إليه من سلف الأمة وأئمتها، فإن الله سبحانه وتعالى قد قال في كتابه: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ

---

(١) من هذا الفصل يتوفر للكتاب أكثر من نسخة خطية ورموزها كالتالي: (ل) نسخة ليدن الأصلية، ونسخة ك، ع، س، ج، وسأقابل فيما بينها فيما بعد إن شاء الله.

(٢) أساس التقديس ص١٠٣، وهو القسم الثاني في تأويل الرازي للآيات والأخبار وردّ المؤلف عليه، وقد سبق القسم الأول وهو القسم المشتمل على الوجوه العقلية

(٣) في ك، ع، س، ج: في الأخبار.

(٤) في ك: المشابه.

﴿مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ﴾ [آل عمران: ٧] وهذا حق، وسنتكلم إن شاء الله على الآية حيث تكلم هو عليها[١].

لكن المقصود هنا أن تعيين هذه الآيات والأخبار بأنها من المتشابهات هو قوله ورأيه ورأي من يوافقه[٢]، وكذلك كل طائفة من أهل الكلام والأهواء والبدع يجعلون ما خالف مذهبهم من القرآن والحديث متشابهاً، وما وافقه محكماً، والجهمية والمعتزلة لايجعلون المتشابه ما ذكر هو فقط، بل عندهم ما دلَّ على أن الله يُرى، وأن لله علماً أو قدرة أو مشيئة أو وجهاً أو سمعاً أو بصراً أو أنه يتكلم بنفسه، أو غير ذلك، فهو عندهم من المتشابه، والقرامطة والغالية، والفلاسفة عندهم أسماء الله الحسنى هي من جملة المتشابه، وكذلك عندهم ما أخبر الله به من أمور الآخرة هو من المتشابه[٣].

---

(١) أساس التقديس ص٢٣٠ ـ ٢٤٠ أي من الفصل الثاني إلى الفصل الرابع من القسم الثالث من الكتاب.
وقد ناقشه المؤلف في كتابنا هذا فيما سيأتي بعد ـ إن شاء الله ـ في موضعه في القسم السابع من تحقيق الكتاب.

(٢) قال الرازي في تفسيره: «واعلم أنك لا ترى طائفة في الدنيا إلا وتسمي الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة، والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة: (٧/ ٨٨)
ويعدّ الرازي آيات الصفات، ومنها قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ من المتشابهات، ثم يندِّد الرازي بمن يثبت الصفات أن يقتصر على الظواهر الموهمة لأجل تمسكه بالمتشابه، لأن في قلبه زيغًا (انظر المرجع السابق).

(٣) فصّل المؤلف ـ رحمه الله ـ هذا الأمر: وهو ظن هؤلاء المبتدعة وغيرهم في آيات الصفات أنها من المتشابه، فهذا بالنسبة لهم أما عند أهل السنة فهي ليست =

وغرضهم بذكر لفظ المتشابه أن لا يؤمن بما دل عليه اللفظ، بل إما أن يعرض عنه، وإما أن يحال إلى معنى آخر بعيد عن دلالة اللفظ[١]، وكذلك القدرية من المعتزلة وغيرهم عندهم آيات القدر كلها متشابهة، والمحكم آيات الأمر، وإذا كانت كل طائفة تقول إنه متشابه ما تقول الأخرى إنه محكم كان تسميته لذلك متشابهاً من جملة دعاويه[٢] ولم يكن بُدٌّ من الفرق بين المحكم والمتشابه، وهو قد ذكر ذلك فيما بعد، فيؤخر الكلام عليه إلى موضعه[٣].

إذ المقصود هنا أن لا يُسلم له تسميته جميع هذه الآيات

= من المتشابه، وهي مما علم معناها فهي متشابهة عند من احتج بها، وأن الواجب عليهم بأن يردوها إلى ما يعرفونه من المحكم، ثم ذكر ما وقع لبعض الجهمية في رد الإمام أحمد عليهم، بيَّن لهم أن الآيات التي ذكروها ليست من المتشابه عنده، بل قد عرف معناها. انظر: مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٨١) وما بعدها.

(١) وهو المقصود بالتأويل في مصطلح المتأخرين، الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح. انظر: الفتاوى (١٧/ ٤٠١).

(٢) والرازي نفسه صرح بذلك في أساس التقديس ص٢٣٤ حيث قال في القسم الثالث من الكتاب في ذكر تقرير مذهب السلف في الفصل الثالث منه، قال: «الطريق الذي يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة، اعلم أن هذا موضع عظيم؛ وذلك لأن كل واحد من أصحاب المذاهب يدَّعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة» ثم ذكر أمثلة على ذلك.

(٣) في ج: إلى مواضعه، وقد سبقت الإشارة إلى ذكر موضع ذلك .

والأخبار متشابهة، فإن ذلك دعوى لم يذكر هنا حجتها[1].

* * *

(١) أما كلام المؤلف عليه: فقد أطال ـ على عادته ـ رحمه الله، إذ استغرق ما يعادل قرابة مائتي صفحة (طبع آلة الكمبيوتر) وهو ضمن القسم الذي يخص الشيخ راشد الطيار (القسم ما قبل الأخير من الكتاب).
والمؤلف في هذه الصفحات بيَّن ما يلي: ـ
أولاً: أمثلة من الآيات المحكمات التي تشتبه على كثير من الجهال.
ثانيًا: الاشتباه الإضافي ليس له ضابط فهو من جنس الاعتقادات الفاسدة.
ثالثًا: بيَّن تناقض الرازي في تفسير المحكم والمتشابه.
رابعًا: بيَّن أخطاء الرازي في مسائل عديدة:
منها: نقض كلام الرازي في جعله مورد التقسيم احتمال اللفظ الموضوع للمعنى، ورد ذلك من عدة أمور.
ومنها: نقل المؤلف من تفسير الرازي حول الفرق بين المحكم والمتشابه، وقد رد عليه في خمسة عشر وجهًا.
وهناك أمور أخرى نقلها المؤلف عن الرازي ووضَّح تناقضه فيها.

فصل

٢/ب
نقل المؤلف عن الرازي في مقدمة كتابه

/ ثم قال[١]: «أما المقدمة فهي في إثبات أن جميع[٢] فرق الإسلام مقرون بأنه لابد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار».

ثم ذكر تسعة عشر وجهاً بعد ما ذكره من النصوص الدالة على نفي الجسم[٣]، وكلامه في الموضعين متقارب[٤]، وقد ادعى هنا الإجماع على تأويل بعض الظواهر، ومقصوده بذلك أن التأويل مما أجمعوا عليه في الجملة، فمن نفاه مطلقاً كان مخالفاً للإجماع، ومن أثبته في الجملة كان له حجة.

فأما لفظ التأويل فمرادُه به صرف اللفظ عن دلالته الظاهرة إلى غيرها بدليل[٥].

---

(١) أساس التقديس ص ١٠٥.

(٢) الأساس: المقدمة في بيان أن جميع... إلخ.

(٣) ذكر في المقدمة تسعة عشر دليلاً منها تسعة أدلة من القرآن، وعشرة من السنة، ص١٠٥ ـ ١٠٩.

(٤) فالقسم الأول: اشتمل على الوجوه العقلية، وقد ذكر فيه الفصل الثاني (تقرير الدلائل السمعية على أنه سبحانه منزه عن الجسمية) وقد استدل على ذلك بتسع عشرة حجة، وفي نهاية هذا القسم رد على الكرامية الذين يقولون بأنه تعالى جسم، والمؤلف قد تابع الرازي في هذه القضايا وغيرها.
والقسم الثاني: تأويل الرازي لآيات وأخبار الصفات الذي يتكلم عنه المؤلف إلى نهاية الكتاب.

(٥) قال في الأساس: «فثبت بما ذكرنا أن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه =

كلام المؤلف على معاني التأويل

وسنتكلم ـ إن شاء الله ـ على لفظ التأويل ومعانيه في القرآن والسنة وكلام المفسرين والفقهاء والمتكلمين وغير ذلك[1].

فإن لفظ التأويل في هذا الاصطلاح أخصُّ من لفظ التأويل في كلام كثير من السلف وأهل التفسير والأئمة، وهو غير معنى لفظ التأويل في القرآن؛ وذلك أن لفظ التأويل في كلامه وكلام كثير من متأخري المتكلمين والفقهاء وأهل الأصول والجدل معناه: هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر بدليل، ولهذا يقولون: التأويل على خلاف الأصل، ويقولون: التأويل يحتاج إلى دليل، ويتكلمون في التأويلات وانقسامها إلى مقبول ومردود.

وعلى هذا الاصطلاح فإقرار الكلام على معناه الظاهر وتفسيره بما يوافق معناه الظاهر ليس بتأويل، وهذا اصطلاح خاص، وإن كان قد شاع في عُرْفِ المتأخرين من هؤلاء.

وأما لفظ التأويل في كلام أكثر المتقدمين من السلف والأئمة

= المرجوح لايجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع، وإذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره» ص٢٣٥. فمفهوم ذلك يطابق ما ذكره المؤلف عنه من قوله بوجوب صرف اللفظ عن دلالته الظاهرة إلى غيرها.

(١) تكلم المؤلف على ذلك بإسهاب عند كلامه على آية آل عمران في مبحث المحكم والمتشابه عند نقله لكلام الرازي في ذلك، فيما سيأتي من هذا الكتاب، ويقدر بالطبع (بالآلة الكمبيوتر) حوالي ثمانين صفحة من عمل الشيخ راشد الطيار.

من أهل الفقه والحديث والتفسير فإنهم يعنون بلفظ التأويل نظير ما يعنى بلفظ التفسير، ويقول المصنف منهم في تفسير القرآن: قد اختلف أهل التأويل في معنى هذه الآية، كما يقال: اختلف المفسرون في هذه الآية، وهذا الاصطلاح أعم من الذي قبله.

وأما لفظ التأويل في القرآن فالمراد به[1] حقيقة المعنى الذي يُؤوَّل إليه اللفظ، وهو الحقيقة الموجودة في الخارج، فإن الكلام قسمان: خبر، وأمر؛ فتأويل الخبر هو الحقيقة المخبر عنها، وتأويل الوعد والوعيد هو نفس الموعود به والمتوعَّد به، وتأويل ما أخبر الله به من صفاته نفس حقيقته وما هو عليه، وتأويل الأمر هو نفس الأفعال المأمور بها، كما قال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣] وقال تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس: ٣٩] وقال يوسف عليه السلام: ﴿يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ﴾ [يوسف: ١٠٠] وقال تعالى: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: ٥٩].

/ وقد بسطنا الكلام في ذلك في القواعد وغيرها[2]. ٣/أ

---

(١) في ك: بها.

(٢) اهتمام المؤلف ـ رحمه الله ـ واضح بهذه القضية، التأويل وكذا المحكم والمتشابه، وبيان أقسام التأويل وما عرف عن السلف وما كان عند المتأخرين، وذكر أمثلة على ذلك. وعلى سبيل المثال انظر المراجع التالية:
مجموع الفتاوي (١٧/ ٣٨١ ـ ٤٤٣)، والإكليل في المتشابه والتأويل، ضمن =

وسنتكلم ـ إن شاء الله ـ على ذلك إذا تكلمنا على ما ذكر في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

كلام المؤلف على لفظ الظاهر ومعناه

وأما لفظ الظاهر فينبغي أن يُعرف أن الظاهر قد يراد به نفس اللفظ لظهوره للسمع أو لظهور معناه للقلب، وقد يراد به المعنى الذي يظهر من اللفظ للقلب، وقد يراد به الأمران، ويعلم أن الظهور والبطون من الأمور النسبية فقد يظهر لشخص أو طائفة ما لا يظهر لغيرهم؛ تارة لأسباب تقترن بالكلام أو المتكلم، وتارة لأسباب تكون عند المستمع، وتارة لأسباب أُخَر[١].

ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ لايجب أن يكون لمجرد الوضع اللغوي المفرد، بل قد يكون من جهة الحقيقة اللغوية أو العرفية[٢] أو الشرعية، وقد يكون من جهة المجاز الذي اقترن باللفظ من القرائن اللفظية والحالية ما جعله هو ظاهر اللفظ عند من يسميه مجازاً، وأما من يمنع تسميته مجازاً إما في القرآن أو

= مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٧٠ ـ ٣١٣)، وشرح حديث النزول، ضمن الفتاوى (٥/ ٣٤٧ ـ ٣٥٠)، ومجموع الفتاوى (٤/ ٦٨ ـ ٦٩)، ودرء التعارض (١/ ٢٩١) وانظر كتاب: الإمام ابن تيمية وموقفه من التأويل لمحمد الجليند، ص٢٧ وما بعدها، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة للدكتور عبدالرحمن المحمود، ص١١٨٥ ـ ١٢١٤، وكتاب: قانون التأويل لأبي بكر بن العربي، دراسة المحقق: محمد السليماني، ص٢٤٠ ـ ٢٤٣.

ـ وأما كتاب القواعد الذي أشار إليه بهذا الاسم فممَّا يظهر لي أنَّهُ غير موجود.

(١) انظر للمؤلف: الفرقان بين الحق والباطل ضمن مجموع الفتاوى (١٣/ ١٤٤)، وتفسير سورة الإخلاص ضمن مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٨٠/ ٣٨٣).

(٢) في س: والعرفية.

مطلقاً فلا يسمون ذلك مجازاً.

ويعلم أن وضع اللفظ حال الإفراد قد يخالف وضعه حال التركيب، بل غالب الألفاظ كذلك، وهذه مقدمات تحتاج إلى بسط، ونحن نذكر ذلك في موضعه. وإنما المقصود هنا التنبيه على أن كثيراً من الناس يدعي أن ظاهر القرآن والأخبار شيء: إما موافق له، وإما مخالف له، ليتأوله وتكون دعواه باطلة.

فيجب الاعتناء أولاً بذلك، فإنه مَقامٌ مهم ضلَّ وزلَّ فيه طوائف، وهم الذين ينفي أهل العلم قولهم، كما ورد في الحديث: «**يحمل هذا العلمَ من كل خَلَفٍ عدولُه، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين**»[1].

---

(١) رواه ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال (١/ ١٥٣) والعقيلي في الضعفاء (١/ ٩) كلاهما من طريق القاسم بن عبد الرحمن عن أبي أمامة الباهلي.
ورواه الخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث ص٢٨، وفي كتاب: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (١/ ١٢٨) رواه في الموضعين من طريق ابن صالح الأشعري عن أبي هريرة رضي الله عنه. وأخرجه البزار كما أورده الهيثمي في مجمع الزوائد (١/ ١٤٠) وقال: «وفيه عمر بن خالد القرشي كذَّبه يحيى بن معين وأحمد بن حنبل ونسبه إلى الوضع».
وقد رواه أيضا ابن عدي في الكامل من طرق أخرى عن غير أبي أمامة، فقد رواه عن علي بن أبي طالب، وعن ابن عمر وعن أبي هريرة.
وقد رواه أيضاً مرسلاً عن إبراهيم بن عبدالرحمن العذري وهو تابعي، (١/ ١٥٢، ١٥٣).
وقد أورده التبريزي في مشكاة المصابيح مرسلاً عن إبراهيم هذا. قال الألباني في تعليقه (١/ ٨٢، ٨٣): «وراويه عنه ـ يقصد العذري ـ معاذ بن رفاعة ليس بعمدة، لكن الحديث رُوي موصولاً عن طريق جماعة من الصحابة، وصحَّح =

وهؤلاء إما أنهم ضلوا معتقدين أنهم متبعون القرآن، وإما أنهم جعلوا ظاهر القرآن ضلالاً لا هدىً للناس.

ونذكر مقدمة مختصرة فنقول:

مناقشة المؤلف للرازي في قوله بأن جميع الطوائف أقروا بأنه لابد من التأويل

قول القائل: إقرار الطوائف بأنه لابد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار، يقتضي أن إقرار بعض ظواهر الكتاب[1] والسنة ضلال باتفاق الأئمة.

فيقال له: أتقول - حيث كان [الظاهر][2] ضلالاً غير مراد للمتكلم - إن الله لم يبين ذلك في كتابه وعلى لسان رسوله أو أنه لابد من بيان ذلك بالنصوص؟ فإن أراد الأول كان مضمون كلامه أن من الآيات والأحاديث ما ظاهره ضلال وباطل، إما كفر وإما ما دون الكفر، وأن الله لم يبين ذلك ولا ذكر المراد الحق ولا ما ينفي المراد الباطل، وعلى هذا فلا يكون القرآن كله هدى للناس ولا بياناً للناس، ولا يكون الرسول بلَّغ البلاغ المبين، ولا يكون الله قد بين للناس ما يتقون، بل ضلوا بكلامه قبل أن يبين لهم ما يتقون، ولايكون الناس مأمورين بتدبر القرآن كله، ولا مأمورين باتباعه كله، فإنه إذا كان بعض القرآن/ دلالته باطلة مضلة، ولم يبين في القرآن ما يزيل هذا الضلال الباطل لزم من اتباعه الضلال.

٣/ب

= بعضَ طرقه الحافظُ العلائي في بغية الملتمس (٤٠٣)».

(١) في س: القرآن.

(٢) زيادة من بقية النسخ.

وأما إن قال إن ما لم يُرَد ظاهره، فإنه قد بين بخطاب آخر ما يبين المراد، أو ينفي الباطل، لم ينازعه عامة العلماء في هذا، فإنه بالجمع بين النصوص من الآيات والأخبار يكون البيان من الله ورسوله حاصلاً وتقوم الحجة على الناس بالرسالة؛ إذ على الناس أن يؤمنوا بالكتاب كله، ولايؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض.

وللإمام أحمد رحمه الله في هذا رسالة معروفة في الرد على من تمسك ببعض الظواهر دون ما يفسره من الآيات والأخبار، لكن هذا ما ينفعه في باب الصفات كما سنبينه ـ إن شاء الله تعالى ـ.

ونحن لا نقصد الكلام في إثبات التأويل في الجملة ولا نفيه، ولا وجوب موافقة الظاهر مطلقاً ولا مخالفته، إذ في هذا تفصيل[1] وكلام على الألفاظ المشتركة، كما [قد][2] تكلمنا على ذلك في جواب الاعتراضات المصرية على الفتوى الحموية وفي غير ذلك[3].

وإنما المقصود تعقب كلامه بما يجب من ردٍّ[4] أو قبول، ونبهنا على أنه ليس كل ما يدعي المدعي أنه ظاهر اللفظ يكون

---

(١) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، للمحمود، ص١٢١٢ كلامه حول ذلك.
(٢) زيادة من بقية النسخ.
(٣) في المراجع التي أَحَلْتُ إليها قبل قليل ذكر ذلك، ولم أقف على جواب الاعتراضات المصرية.
(٤) في ك،ع: الرد.

كذلك، سواء وافق ذلك الظاهر أو خالفه.

وهذا الغلط ما زال ولا يزال في الناس حتى أنه كان منه قطعة في الصدر الأول مثل [ما][1] ظن بعضهم أن ظاهر قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] أن يتبين لهم الحبل الأبيض من الحبل الأسود، فكان يعمد أحدهم فيربط في رجليه حبلين، ففي الصحيحين عن أبي حازم[2] عن سهل بن سعد[3] قال: «أُنزلت: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ ولم ينزل: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ وكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجليه الخيط الأبيض والخيط الأسود، ولا يزال يأكل حتى يتبين له رؤيتهما، فأنزل الله بعد: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ فعلموا أنه إنما يعني الليل والنهار»[4].

---

(١) زيادة من بقية النسخ.

(٢) أبو حازم هو: سلمة بن دينار، أبو حازم الأعرج، المدني، مولى الأسود بن سفيان المخزومي، وثّقه الأئمة، وهو من المكثرين، قال ابن خزيمة: «ثقة لم يكن في زمانه مثله» وكان قاضي أهل المدينة، مات سنة ١٤٤هـ وقيل غير ذلك. انظر: التهذيب (٤/ ١٤٣ ـ ١٤٤).

(٣) هو الصحابي: سهل بن سعد بن مالك بن خالد بن ثعلبة بن ساعدة الأنصاري الساعدي أبو العباس، قيل إنه آخر من مات بالمدينة سنة ٩٦هـ وقيل غير ذلك. انظر: التهذيب (٤/ ٢٥٢)

(٤) رواه البخاري في كتاب الصوم باب قول الله تعالى ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟﴾ ح١٩١٧، (٤/ ١٣٢) فتح الباري، ورواه أيضاً في كتاب التفسير، باب ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟﴾ ح٤٥١١ (٨/ ١٨٢، ١٨٣) فتح الباري.

وروا مسلم في كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع =

وفي الصحيحين عن الشعبي[(١)] عن عدي بن حاتم[(٢)] قال: لما نزلت ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ عمدت إلى عقال أسود وعقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتي، وجعلت أنظر من الليل فلا يتبين لي، فغدوت إلى رسول الله ﷺ فذكرت ذلك له فقال: «**إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار**» وفي رواية [قال][(٣)]: «**إن وسادك إذا لعريض**»[(٤)].

وهذه الحال جرت لبعض الناس الذين شهدناهم، ولا ريب أن هؤلاء غلطوا فيما ظنوه الظاهر، لا لقصورٍ في بيان اللفظ ودلالته؛ ولكن لقصورٍ في فهمهم[(٥)]/ فإن الله تعالى قال: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ فذكر خيطين مفردين مُعرَّفَيْن باللام، واللام تصرفهما[(٦)] إلى الخيط المعروف

٤/أ

= الفجر ح/ ١٠٩١ (٢/ ٧٦٧).

(١) هو: عامر بن شرحبيل، الشعبي، أبو عمرو الكوفي، ثقة مشهور، فقيه فاضل روى عن جمع من الصحابة، وروى عنه كثيرون، توفي بعد المائة. انظر: تقريب التهذيب (١/ ٣٨٧)، والتهذيب (٥/ ٦٥ ـ ٦٩).

(٢) عدي بن حاتم سبقت ترجمته.

(٣) زيادة من بقية النسخ.

(٤) رواه البخاري في نفس الموضع في الحديث السابق، (انظر التعليق) حديث رقم ١٩١٦، في كتاب الصوم، ورواية: «**إن وسادك إذا لعريض**» في رقم ٤٥٠٩ في كتاب التفسير (٨/ ١٨٢) وفيه أيضًا: «**إنك لعريض القفا إن أبصرت الخيطين**».
ورواه مسلم ـ كما سبق في الحديث ـ نفس الموضع، واللفظ الذي أورده المؤلف هنا للبخاري مع اختلاف يسير.

(٥) في س، ج: فهمه.

(٦) معرفين باللام، واللام تصرفهما: كذا في بقية النسخ، وفي ل لفظ: معرفين =

المعهود، والخيط إنما يقال للشيء الدقيق دون الغليظ، وقوله: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ﴾ يقتضي أن الخيطين المعروفين يتناولهم كلهم، فمن جعل ذلك عُقُلاً[1] لكل ناس عقالان يختصان بهما، ويختلفون في التبيّن بحسب المكان الذي هم فيه، فإنما أُتي من نفسه.

قال الإمام أحمد: «أكثر ما يغلط الناس من جهة التأويل والقياس؛ فالتأويل كحال هؤلاء الذين تأولوا القرآن على غير تأويله»[2]. ومراده بالتأويل المعنى العام كما سنذكره إن شاء الله.

والتأويل في الألفاظ المسموعة كالقياس في المعاني المعقولة، مثل ما ظن بعضهم لمَّا سمع أن الجنب يتيمم بالصعيد، أن البدل يكون مثل المبدل [منه][3] فقاس التراب على الماء، فَتَمَعَّكَ في التراب كما تتمعك الدابة ليوصِّل التراب إلى جميع البدن بحسب الإمكان، كما وصل[4] الماء[5].

= بالألف، واللام تصرفهما، ويبدو أنه خطأ.

(١) عقلاً ـ بضمتين ـ جمع عقال.

(٢) في أول الرد على الجهمية للإمام أحمد ص٥٢ (ضمن عقائد السلف) ذكر عبدالله عن أبيه معنى هذا حيث ذكر الأخير من هذا القول حيث قال: «هذا ما أخرجه أبي رحمه الله في الرد على الزنادقة والجهمية، فيما شكّت فيه من متشابه القرآن وتأويله على غير تأويله».

(٣) زيادة من بقية النسخ.

(٤) كما وصل الماء: ليست في بقية النسخ.

(٥) الحديث رواه البخاري في قصة عمار بن ياسر لما تمرغ كما تتمرغ الدابة لعدم =

نقل المؤلف عن الرازي ادعاءه أن القرآن ظواهر لابد من تأويلها

الوجه الأول: أمثلته

قال الرازي[(١)]: «أما في القرآن فبيانه من وجوه:

الأول: وهو أنه ورد في القرآن ذكر الوجه وذكر الأعين[(٢)]، وذكر الجنب الواحد، [وذكر الأيدي][(٣)] وذكر الساق الواحد[(٤)]، فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه[(٥)] وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد وعليه أيدٍ كثيرة، وله ساق واحد[ة][(٦)]، ولا نرى في الدنيا شخصاً أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة، ولا أعتقد أن عاقلاً يرى[(٧)] بأن يوصف ربه بهذه الصفة»[(٨)].

= وجود الماء، فأخبر النبي ﷺ بذلك، فأرشده إلى السنة في ذلك. كتاب التيمم، باب التيمم ضربة ح/٣٤٧ (١/ ٤٥٥، ٤٥٦) فتح الباري.
ورواه أبو داود، كتاب الطهارة، باب التيمم ح/٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨ (١٠/٢٢٧ـ٢٣٣) ورواه النسائي، كتاب الطهارة باب (١٩٥) التيمم في الحضر ح ٣١٢، ٣١٧ و٣١٩و٣٢٠ (١/ ١٦٥ وما بعدها) ورواه أحمد في المسند (٤/ ٢٦٣، ٢٦٥، ٣٢٠). ومعنى التمعك: هو التحكك والتقلب. انظر المقدمة لفتح الباري (١٨٩).

(١) أساس التقديس ص١٠٥ (في المقدمة للقسم الثاني من الكتاب)
(٢) الأساس: العين.
(٣) زيادة من الأساس.
(٤) الأساس: الساق الواحدة.
(٥) الأساس: وجه واحد.
(٦) التاء: زيادة من الأساس.
(٧) الأساس: يرضى بأن يصف، وفي ك: يصف.
(٨) انتهى كلام الرازي من الأساس، وهذا هو منهج الرازي في إيراد حجته بتأويل الصفات، وهو يذكر ذلك في أغلب مصنفاته، وعلى سبيل المثال قال في نهاية العقول (لوحة ١٧٩/ ١٨٠) وضمن كلامه في الأصل الثاني عشر (فيما يستحيل =

مناقشة المؤلف للرازي فيما ذكره من الأمثلة

يقال: قد ادعى في هذا الوجه أن ظاهر القرآن[1] الذي هو حجة الله على عباده وهو خير الكلام وأصدقه وأحسنه، وهو الذي هدى الله به عباده، وجعله شفاءً لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين، ادعى أن ظاهر كلامه أنه شخص له وجه فيه أعين كثيرة، وله جنب واحد وعليه أيدٍ[2] كثيرة، وله ساق واحد؛ فقد ادعى أن ظاهر ما وصف الله به نفسه في كتابه أنه على هذه الصورة الشنيعة القبيحة فلا يكون الله كما وصف به نفسه، إذ قد وصف نفسه بأقبح الصفات في ظاهر خطابه.

= على الله) في المسلك الثاني (لو كان الباري متألفًا من الأجزاء) قال في معرض رده: «وسادسُها التمسُّك بالآيات التي يشعر ظواهرها بإثبات الأعضاء والجوارح، أما في الوجه فكقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ وأما في العين فكقوله ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ وأما في اليد فكقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ وأما في الجنب فكقوله تعالى: ﴿فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ وأما في الساق فكقوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾: لا يقال إنا نحمل هذه الآيات على غير ظواهرها بالدليل؛ لأنا نقول: الظواهر إما أن تكون دالة على ما عُلم بالعقل صحتهُ، أو على ما لا يكون كذلك؛ فإن كان الأول لم يحصل من تلك الظواهر فائدة مبهمة، وإن كان الثاني فإذا جوَّزنا أن يقوم دليل على وجوب صرفها من ظواهر لم يمكن القطع لحملها على ظواهرها، إلا إذا قطعنا بأن لم يوجد دلالة مانعة عن حملها على ظواهرها، ولا طريق لنا إلى العلم بعدم تلك الدلالة إلا أنا لم نجد ما يصرفها عن ظواهرها.
إلى أن قال: وإذا كان كذلك امتنع علينا القطع في شيء من كلام الله وكلام رسوله عليه السلام على حمله على ظاهره، وذلك يخرج الكتاب والسنة عن كونه حجة في الدين، وذلك لم يقل به مسلم» ا.هـ

(١) القرآن: ليست في ع، س.
(٢) في ل: على أيدي، والتصويب من س،ج، وفي ك: وعليه أيدي.

ويكفي المرءَ المؤمن أن يعلم أن هؤلاء يجعلون القرآن بهذه الصفة ، فهل هذا إلا من جنس قول الذين جعلوا القرآن عضين، فعضوه بالباطل، وقالوا هو شعر أو سحر أو مفترى؟ بل هذا أقبح من ذلك، فإن أولئك اتفقوا على عظمة الكلام وارتفاع قدره لفظاً ومعنى، لم يدَّعوا أن ظاهره وصف الخالق بما لا توصف به القردة والخنازير/ ، ولو كان هذا ظاهر القرآن لكان هذا من أقوى الوجوه للذين جعلوا القرآن عضين[1].

٤/ب

بيان المؤلف أن ما ذكره الرازي وادعاه أنه ليس هو ظاهر القرآن.

ونحن نبين أن هذا ليس هو ظاهر القرآن من وجوه:

الأول: أن ادعاء هذا فرية ظاهرة

أحدها: أن الله تعالى إنما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] وقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [يس: ٧١] فدعوى المدعي أن ظاهره أعينٌ كثيرة وأيدٍ كثيرة فِريةٌ ظاهرة، إذ لفظ الجمع لايدل بمطلقه على الكثرة أصلاً.

الثاني: أن دعواه باطلة

الثاني: دعواه أن ظاهر القرآن أن لله جنباً واحداً عليه أيدٍ[2] كثيرة باطلٌ أيضاً، فأين في القرآن أن الأيدي في الجنب؟ غايته

---

(١) ومعنى عضين، إشارة إلى الآية: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴿٩١﴾﴾ [الحجر: ٩١]، ومعناه: فَرّقوهُ، وعضَوهُ: أي جعلوه مفرقًا، وهو من عضيتُ أي: فرقت، وفيه اشتقاقات أخرى، وقيل معناه: ما قاله الله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَـٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ وقيل معناه: فرقوا القول فيه: فقالوا شعر، وقالوا سحر، وقالوا كهانة، وقالوا أساطير الأولين. انظر: تفسير غريب القرآن لابن قتيبة ص٢٣٩، والمفردات للراغب الأصفهاني ص٣٣٨، وإعراب القرآن للنحاس (٢/ ٣٣٩).

(٢) في ع: أيدي.

أن يجعل بالقياس على بني آدم وهذا ليس من ظاهر الخطاب، وكذلك جعله للأعين الكثيرة في الوجه الواحد ليس في ظاهر القرآن ما يدل على هذا، وإنما قاله بالقياس على عيون بني آدم التي في وجوههم.

الثالث: أن استدلال الرازي أنه ليس لله إلا ساق واحد وجنب واحد لا يدل له ظاهر القرآن

الثالث: أنه من أين في ظاهر القرآن أنه ليس لله إلا ساق واحد وجنب واحد فإنه قال: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦] وقال: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، وعلى تقدير أن يكون هذا من صفات الله فليس في القرآن ما يُوجِب أن لايكون لله إلا ساق واحد، وجنب واحد فإنه لو دل على إثبات جنب واحد وساق واحد، وسكت عن نفي الزيادة لم يكن ذلك دليلاً على النفي إلا عند القائلين بمفهوم الاسم اللقب[1]؛ لأنه متى كان للتخصيص بالذكر سبب غير الاختصاص بالحكم لم يكن المفهوم مراداً بلا نزاع، ولم يكن المقصود بالخطاب في الآيتين إثبات الصفة حتى يكون المقصود تخصيص أحد الأمرين بالذكر، بل قد يكون المقصود حكماً[2] آخر مثل بيان تفريط العبد، وبيان سجود العباد إذا كشف عن ساق، وهذا الحكم قد يختص بالمذكور دون غيره، مثل أن

---

(١) في ل، ك: الاسم الملقب، والتصويب من بقية النسخ، والمراد بمفهوم الاسم اللقب ـ كما عرفه علماء أصول الفقه ـ هو: «تخصيص اسم بحكم» وهو من أقسام مفهوم المخالفة، وفيه اختلاف بين العلماء في حكم العمل بهذا المفهوم. انظر: كتاب القواعد والفوائد الأصولية لأبي الحسن بن اللحام ص٢٨٩.

(٢) في ع: حكم.

يقال: هب أنه أخبر أنه يكشف عن ساق [واحدة][1] فمن أين في الكلام أنه ليس له إلا[2] ساق واحدة، والقائل إذا قال: كشفت عن يدي أو عن عيني أو عن ساقي أو قدمي، لم يكن ظاهر هذا أنه ليس [له][3] إلا واحد من ذلك، بل قد يقال: إنه لم يكشف إلا عن واحد.

فدعواه النفي في ظاهر القرآن دعوى باطلة، وهو ممن لايقول بمفهوم الصفة، فكيف بما ليس من باب المفهوم بحال؟ فكيف وليس في القرآن ما يقتضي إثبات الوحدة العينية، وذلك أن قوله: ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦] اسم جنس مضاف، ومثل هذا إما أن يكون ظاهره العموم على القول المختار كالمعرَّف باللام عند الجمهور، وإما أن يكون العموم كثيراً فيه كقوله: ﴿لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ﴾ [البقرة: ١٨٧] و﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٤]/ ولو كان هذا صفة لكان بمنزلة قوله: ﴿بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ﴾ [الملك: ١] و﴿بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ﴾ [آل عمران: ٢٦] و﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ٣٩﴾ [طه: ٣٩].

٥/أ

الرابع: ليس في ظاهر القرآن إثبات جنب واحد صفة لله

الوجه الرابع: أنه يقال[4]: من أين في ظاهر القرآن إثبات جنب واحد صفة لله، ومن المعلوم أن هذا لا يثبته جميع مثبتة الصفات الخبرية، بل كثير منهم ينفون ذلك، بل ينفون قول أحدٍ

---

(١) زيادة من بقية النسخ.
(٢) إلاّ: ساقطة من ك.
(٣) زيادة من س،ج.
(٤) في س،ج،ع: أن يقال.

منهم بذلك.

نقل المؤلف عن الدارمي في رده على المريسي

قال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي(١) في النقض على المريسي ومتبعيه(٢): «وادعى المعارض زوراً(٣) على قوم أنهم يقولون في تفسير قول الله تعالى: ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦] قال: يعنون بذلك الجنب الذي هو العضو، وليس على ما يتوهمون».

قال(٤): «فيقال لهذا المعارض: ما أرخص الكذب عندك، وأخفه على لسانك، فإن كنت صادقاً في دعواك فَأَشِر بها إلى أحد من بني آدم قاله، وإلا فَلِمَ تُشَنِّع بالكذب على قوم هم أعلم بالتفسير(٥) منك، وأبصر بتأويل كتاب الله منك ومن إمامك، إنما تفسيرها عندهم: تحسُّر الكافرين(٦) على ما فرَّطوا في الإيمان والفضائل التي تدعو إلى ذات الله، واختاروا عليها الكفر والسخرية بأولياء الله، فسمّاهم الساخرين.

---

(١) في س: تعليق نقله الناسخ عن محمود شكري الألوسي من نقلٍ له من كتاب غزو الجيوش الإسلامية لابن القيم (والتعليق في ثمانية أسطر) يختص بالتنويه بفضل الإمام الدارمي وكتابيه النقض والرد.

(٢) في كتابه: النقض على بشر المريسي العنيد، باب في إثبات الضحك ص٥٣٩، ٥٤٠، ضمن عقائد السلف.

(٣) في كتاب النقض: وادّعى المعارض أيضاً، وفي ك: ادعى المعارض أن زورًا.

(٤) أي الدارمي (والكلام متصل).

(٥) في النقض: أعلم بهذا التفسير.

(٦) في ل،ك: الكافر، والتصويب من بقية النسخ.

فهذا تفسير الجنب عندهم، فمن أنبأك أنهم قالوا جنب من الجُنوب، فإنه لا يجهل[1] هذا المعنى كثير من عوام المسلمين فضلاً عن علمائهم، وقد قال أبو بكر الصديق: «الكذب مجانبٌ للإيمان» وقال ابن مسعود: «لايجوز من الكذب جد ولا هزل» وقال الشعبي: «من كان كذاباً[2] فهو منافق، فاحذر أن تكون[3] منهم»[4].

تعقيب المؤلف على ما نقله عن الدارمي

وتوجيه ذلك أن الله تعالى قال: ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ ﴿٥٦﴾ أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ ٱللَّهَ هَدَىٰنِى لَكُنتُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٥٧﴾ أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى ٱلْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِى كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾ بَلَىٰ قَدْ جَآءَتْكَ ءَايَٰتِى فَكَذَّبْتَ بِهَا وَٱسْتَكْبَرْتَ وَكُنتَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٥٩﴾ ﴾ [الزمر: ٥٦ـ٥٩] فهذا إخبار عما تقوله هذه النفس الموصوفة بما وصفت به[5].

---

(١) النقض: بأنه يجهل.

(٢) في ل: كاذبًا، والتصويب من النقض وبقية النسخ.

(٣) في ل وبقية النسخ: أن لايكون، والتصويب من النقض.

(٤) أثر أبي بكر الصديق أورده ابن حجر في فتح الباري (١٠/ ٥٠٨) عزاه للبيهقي في الشعب بسند صحيح، ولفظه: «الصدق يجانب الإيمان» وأثر ابن مسعود ـ أيضًا ـ أورده ابن حجر في فتح الباري (١٠/ ٥٠٩)، ولم يذكر أنه عن ابن مسعود لكن أورده عن أبي مسعود عن كتاب مسلم وأن مسلم روى هذه الزيادة في كتابه (قال الحميدي: وليست عندنا في كتاب مسلم) أما لفظها: «إن شر الروايا روايا الكذب، لأن الكذب لايصلح منه جد ولا هزل ولا يَعِد الرجل صَبيَّه ثم يخلفه».
وأثر الشعبي رواه ابن أبي شيبة في المصنف (٨/ ٥٩٢) في كتاب الأدب، باب ما جاء في الكذب رقم ٥٦٥٧.

(٥) هذه النفس وصفت في الآيات بالتفريط وعدم الهداية والتكذيب بآيات الله =

وعليه: هذه النفوس لاتعلم أن لله جنباً، ولا تقرّ بذلك، كما هو الموجود منها في الدنيا، فكيف يكون ظاهر القرآن أن الله أخبر عنه بذلك[1]، وقد قال في كلامهم: ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ فجعلوا التفريط في جنب الله، والتفريط: فعل أو ترك فعل. وهذا لايكون قائماً بذات الله لا في جنب ولا في[2] غيره، بل يكون منفصلاً عن الله، وهذا معلومٌ بالحس والمشاهدة.

فظاهر القرآن يدل على أن قول القائل: ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ ليس أنه جعل فعله أو تركه في جنب يكون من صفات الله تعالى وأبعاضه، فأين في ظاهر القرآن أنه ليس لله إلا جنب واحد بمعنى الشق؟ لكن قد يقال: القرآن فيه إثبات جنب الله تعالى، وفيه إثبات التفريط فيه، فثبوت نوع من التوسع والتجوز فيما/ جعل فيه لا يوجب ثبوت التوسع والتجوز فيه كما في قوله تعالى: ﴿بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ﴾ [الملك: ١] فإن هناك شيئين اليد، وكون الملك فيها، ولهذا تنازعوا في إثبات ذلك صفة لله[3].

٥/ب

= والاستكبار والكفر.

(١) أي بإثبات صفة الجنب لله.

(٢) في: ساقطة من س.

(٣) في ج: صفة الله.

نقل المؤلف عن القاضي أبي يعلى الخلاف في إثبات الجنب صفة لله

قال القاضي أبو يعلى[1]: فأما قوله تعالى: ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ الآية، فحكى شيخنا أبو عبدالله في كتابه عن جماعة من أصحابنا الأخذ بظاهر الآية في إثبات الجنب صفة لله تعالى، قال: ونقلت من خط أبي حفص البرمكي[2].

قال ابن بطة[3]: قوله بذات الله: أمر الله، كما تقول في جنب الله يعني في أمر الله.

قال القاضي: وهذا منه يمنع أن يكون صفة لذات، وهو الصحيح عندي، وأن المراد بذلك التقصير في طاعة الله تعالى والتفريط في عبادته، لأن التفريط لا يقع في جنب الصفة، وإنما يقع في الطاعة والعبادة، وهذا مستعمل في كلامهم: فلان في جنب فلان، يريدون بذلك في طاعته وخدمته والتقرب منه، ويبين صحة هذا التأويل ما في سياق الآية: ﴿مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝٥٨﴾، ﴿لَكُنتُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ۝٥٧﴾، وهذا كله راجع إلى الطاعات.

---

(١) سبقت ترجمته ص ١٢٥.
وقول القاضي أبي يعلى هذا لم أوفق في العثور عليه.

(٢) هو: عمر بن أحمد بن إبراهيم، أبو حفص البرمكي، من الفقهاء ومن المحدثين، له مصنفات منها: المجموع، وكتاب الصيام، وكتاب حكم الوالدين في مال ولدهما، قيل دفن بمقبرة الإمام أحمد ووفاته سنة سبع وثمانين وثلاثمائة. انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ١٥٣ ـ ١٥٥)، ومعجم المؤلفين (٧/ ٢٧٢).

(٣) سبقت ترجمته ص ٦٢.

قال[1]: وقد اعتبر أحمد القرائن في مثل هذا فقال في قوله: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [المجادلة: ٧] قال: «المراد به علم الله، لأن الله افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم»[2].

بيان المؤلف أن من أثبت الصفة...

وقد يقال: من يثبت[3] ذلك من الصفات يحتاج إلى استنباط [يثبت][4] ذلك بأن يقول: الجنب الجانب والناحية وهو الجهة: أي على ما فرطت في جهة الله وجانبه وناحيته، كما تقول: أعيش في جنب الله وجانبه وجهته، وكما يقال: أعرضت عن جانبي وجنبي وجهتي، ويميل على جوانبه، ثم يقولون: وهذا إنما يقال لما له جانب هو حدُّه[5] ونهايته فيدل بطريق الاستلزام[6] على أن له جنباً هو حدُّه ونهايته، كما قد يقال في قوله: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ [البقرة: ١١٥] إنه وإن كان المراد قبلة الله كما قال مجاهد والشافعي وغيرهما[7]: لأن الذي

---

(١) أي القاضي أبو يعلى.

(٢) آخر كلام القاضي ابن أبي يعلى، والكلام الأخير للإمام أحمد في كتابه الرد على الجهمية.

(٣) يثبت: ساقطة من س،ج.

(٤) زيادة.

(٥) في ج: وهو حده.

(٦) طريق الاستلزام أو الالتزام: هي دلالة اللفظ على جزء خارج عن المسمى كدلالة الشمس طالعة على النهار. انظر: المحصول للرازي (١/ ٣٠٠)، والمستصفى للغزالي ص٢٠، وكشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ١٣٠٤).

(٧) انظر تفسير ابن جرير في تفسيره للآية حيث روى ذلك عن مجاهد (١/ ٥٠٤، ٥٠٦).

بالمكان الذي يتولاه أي يستقبله إنما[1] هو نفس تضمن الجهة والمكان لا شيء من[2] الله تعالى؛ لكن لكونه أضيف إلى الله فقيل: وجه الله، أي جهة الله وقبلة الله فإنه يدل على أن له وجهاً كما أخبر النبي ﷺ أن المصلي إذا قام يصلي فإن الله قِبَلَ وجهه، وأنه يستقبل الله بوجهه[3].

والغرض هنا أن المثبتة للصفة من هذا النص يستنبطونه بطريق آخر غير ظاهر النص، وليس الغرض تقرير طريقهم.

الخامس: على تقدير أن ظاهر الآية ﴿فِي جَنْبِ ٱللَّهِ﴾ أنه..

الوجه الخامس: أن يقال: هب أن ظاهره أو مستنبطه إثبات جنب واحد لله، فالجنب أعم من أن يكون أحد شِقّي الشيء، بل يطلق على جوانبه كلها فيقال: جوانب الشيء، وقد قال النبي ﷺ لعمران: «**صلِّ قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب**»[4].

---

(١) إنما: ساقطة من س.

(٢) في ل: مع الله، والتصويب من بقية النسخ.

(٣) هذا معنى حديث في الصحيحين:
فقد رواه البخاري في كتاب الصلاة، باب ٣٣ (حك البزاق باليد من المسجد) عن أنس وابن عمر، ح٤٠٥، ٤٠٦، وفي باب ٣٨ (دفن النخامة في المسجد) ح٤١٦، وفي الباب الذي بعده ح٤١٧ في (١/ ٥٠٨ ـ ٥١٣) فتح الباري.
ورواه مسلم في كتاب الزهد ح(٣٠٠٨) باب ١٨ (٤/ ٢٣٠٣) من حديث جابر الطويل في قصة أبي اليسر.

(٤) رواه البخاري، كتاب تقصير الصلاة، باب ١٩ (إذا لم يطق قاعدًا صلى على جنب) ح ١١١٧ (٢/ ٥٨٧) فتح الباري. ورواه أبو داود، كتاب الصلاة، باب في صلاة القاعد ح٩٥٢ (١/ ٥٨٥). ورواه الترمذي، في الصلاة، باب ما جاء أن صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم رقم ٣٧٢ (٢/ ٢٠٨).

٦/أ ومعلوم/ أن قوله على جنب لم يدل على أنه ليس لعمران[١] إلا شق واحد، بل المراد جميع جنوبه كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ﴾ [آل عمران: ١٩١] وقال: ﴿فَإِذَا قَضَيۡتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمۡۚ﴾ [النساء: ١٠٣] وذلك يدخل فيه المستلقي على ظهره.

السادس: أن إثبات الرازي لله ساقاً من ظاهر الآية باطل

الوجه السادس: [أنه][٢] من أين في ظاهر القرآن لله ساقٌ، وليس معه إلا قوله: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ [القلم: ٤٢]، والصحابة قد تنازعوا في تفسير الآية: هل المراد به الكشف عن الشدة أو المراد به أنه يكشف الرب عن ساقه؟[٣].

ولم يتنازع الصحابة والتابعون في ما يذكر من آيات الصفات إلا في هذه الآية بخلاف قوله: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [صٓ: ٧٥] ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، ونحو ذلك، فإنه لم يتنازع

---

(١) في ج: لعمر، وهو: عمران بن حصين بن عبيد بن خلف الخزاعي الكعبي، أبو نجيد، صحابي جليل، أسلم عام خيبر وغزا مع رسول الله ﷺ عدة غزوات، تولى قضاء البصرة، توفي رضي الله عنه سنة ٥٢هـ. انظر: أسد الغابة (٤/ ١٣٧ ـ ١٣٨).

(٢) زيادة من بقية النسخ.

(٣) لذلك أورد كثير من العلماء والمفسرين الأمرين جميعًا؛ فقد أوردوا أن الرب يكشف عن ساقه، كما ورد في صحيح البخاري كما سيأتي، وذكروا أيضاً أن المقصود بذلك شدة الأمر وكربته ومعرته. انظر تفسير ابن جرير (٢٩/ ٣٨ ـ ٤٢) عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ [القلم: ٤٢] والأسماء والصفات للبيهقي ص (٤٣٥ ـ ٤٣٩) باب ما ذكر في الساق.

فيها الصحابة والتابعون، وذلك أنه ليس في ظاهر القرآن أن ذلك صفة لله تعالى، لأنه قال: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ ولم يقل عن ساق الله، ولا قال: يكشف الرب عن ساقه، وإنما ذكر ساقاً منكَّرة غير معرَّفة ولا مضافة، وهذا اللفظ بمجرده لا يدل على أنها ساق الله، والذين جعلوا ذلك من صفات الله تعالى أثبتوه بالحديث الصحيح المفسر للقرآن، وهو حديث أبي سعيد الخدري المخرج في الصحيحين، الذي قال فيه: «**فيكشف الرب عن ساقه**»[1].

وقد يقال إن ظاهر القرآن يدل على ذلك من جهة أنه أخبر أنه يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود، والسجود لا يصلح إلا لله، فعلم أنه هو الكاشف عن ساقه.

وأيضاً فحَمْلُ ذلك على الشدة لا يصحّ؛ لأن المستعمل في الشدة أن يقال: كشف الله الشدة، أي: أزالها، كما قال: ﴿فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ ٱلْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ ۝٥٠﴾ [الزخرف: ٥٠] وقال: ﴿فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ ٱلرِّجْزَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ هُم بَٰلِغُوهُ﴾ [الأعراف: ١٣٥]

---

(١) رواه البخاري في موضعين من صحيحه: في التفسير، باب ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ ح ٤٩١٩ (٨/ ٦٦٣، ٦٦٤) فتح الباري، ولفظه: «**يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة، ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياء وسمعة فيذهب ليسجد، فيعود ظهره طبقًا واحدًا**».

ورواه في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ ح٧٤٣٤ (١٣/ ٤٢١) فتح الباري، كلاهما عن أبي سعيد والأخير حديث طويل.

ورواه مسلم في كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية ح ١٨٣ (١/ ١٦٨).

وقال: ﴿وَلَوْ رَحِمْنَٰهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِم مِّن ضُرٍّ لَّلَجُّواْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [المؤمنون: ٧٥] وإذا كان المعروف من ذلك في اللغة أنه يقال: كشف الشدة، أي: أزالها، فلفظ الآية: ﴿يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ وهذا يراد به الإظهار والإبانة، كما قال: ﴿كَشَفْنَا عَنْهُمُ﴾، وأيضاً فهناك تحدث الشدة لا يزيلها، فلا يكشف الشدة يوم القيامة، لكن هذا الظاهر ليس ظاهراً من مجرد لفظ ساق، بل بالتركيب والسياق وتدبر المعنى المقصود[١].

السابع: أن دعوى الرازي أن ظاهر القرآن أن لله أعيناً

الوجه السابع: أن دعواه أن ظاهر القرآن أن لله أعيناً كثيرة وأيدياً كثيرة[٢]: باطلٌ، وذلك أنه وإن كان قد قال: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] وقال: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ [هود: ٣٧] وقال: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨] وقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١] فقد قال في قصة موسى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴿٣٩﴾ إِذْ تَمْشِىٓ أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُۥ﴾ [طه: ٣٩، ٤٠] فقد جاء هذا بلفظ المفرد في موضعين[٣].

أن اللفظ وإن جاء بلفظ الجمع فقد جاء بلفظ المفرد

فلم يكن دعواه الظهور في معنى الكثرة، لكونه جاء بلفظ الجمع بأولى من دعوى غيره الظهور في معنى الإفراد، لكونه قد

---

(١) تعرض المؤلف للكلام عن ذلك كما في مجموع الفتاوى (٦/ ٣٩٤ ـ ٣٩٥). وقد نقل أقوال المؤلف عن هذه المسألة الشيخ/ عبدالله الغنيمان في شرحه لكتاب التوحيد من صحيح البخاري الجزء الثاني ص١٢١ ـ ١٢٥.

(٢) وأيديًا كثيرة: ساقطة من س.

(٣) في س،ك: الموضعين.

جاء بلفظ المفرد/ في موضعين، بل قد ادعى الأشعري فيما اختاره ونقله عن أهل السنة والحديث هو وطوائف معه إثبات العينين[1] [2] لأن الحديث ورد بذلك[3] وفيه جمع بين النصين ٦/ب

---

(١) في س: عينين.

(٢) ذكر ذلك الأشعري في كتابه: مقالات الإسلاميين، في ذكره حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة (١/ ٣٢٠) ولفظه: «وأن له عينين بلا كيف كما قال: ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]» وفي أول كتابه الإبانة ذكر ذلك ص٨ في إبانة قول أهل الحق والسنة، وقال في المقالات (١/ ٢٦٥) أيضًا: «وقال أصحاب الحديث: لسنا نقول في ذلك إلا ما قاله الله عز وجل أو جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ فنقول: وجهٌ بلا كيف، ويدان وعينان بلا كيف».

(٣) الحديث الذي ورد هو ما رواه البخاري في صحيحه عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه قال: ذُكِر الدجال عند النبي ﷺ فقال: «**إن الله لا يخفى عليكم، وإن الله ليس بأعور ـ وأشار بيده إلى عينه ـ وإن المسيح الدجال أعور عين اليمنى كأن عينه عنبة طافية**» وروى بعده أيضاً حديث أنس قريبًا منه ح٧٤٠٧، ٧٤٠٨ (١٣/ ٣٨٩) فتح الباري.

وهذا الحديث من الأدلة الواضحة على إثبات العينين، ويزيد ذلك وضوحًا إشارته ﷺ إلى عينه لتحقيق الوصف، يعني أن لله تعالى عينين سالمتين من كل عيب. انظر شرح الشيخ عبدالله الغنيمان على كتاب التوحيد للبخاري (١/ ٢٨١ ـ ٢٩٠) نقلت منه بتصرف.

وممن أثبت أن لله عينين غير ما ذكر عن الأشعري ابنُ خزيمة في كتابه التوحيد (١/ ٩٧) باب ذكر إثبات العين لله جل وعلا، قال: «فبين النبي ﷺ أن لله عينين، فكان بيانًا موافقًا لبيان محكم التنزيل».

ثم روى حديث أبي هريرة أنه قال هذه الآية: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ إلى قوله: ﴿سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿١٣٤﴾﴾: رأيت رسول الله ﷺ يضع إبهامه على أذنه وأصبعه التي تليها على عينه، قال أبو هريرة رضي الله عنه: رأيت رسول الله ﷺ يفعل ذلك».

والحديث رواه أبو داود في كتاب السنة، باب في الجهمية (٥/ ٩٦).

=

كما في لفظ اليد بل لو قال قائل[1]: الظاهر في العين للمفرد أو المثنى دون المجموع[2] لتوجَّه قوله، وذلك أن قوله: ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ في الموضعين مضاف إلى ضمير جمع، والمراد به الله وحده بلا نزاع.

ومثل هذا كثير في القرآن؛ يسمي الرب نفسه من الأسماء المضمرة بصيغة[3] الجمع على سبيل التعظيم لنفسه كقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ①﴾ [الفتح: ١] وقوله: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الزخرف: ٣٢] فلما كان المضاف إليه لفظه لفظ الجمع جاء المضاف كذلك، فقيل: ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ وفي قصة موسى لما أفرد المضاف إليه أفرد المضاف فقيل: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]

ومعلوم أن هذا هو الأصل والحقيقة، فإن الله واحد سبحانه، ومن احتج بما ذكره الله تعالى عن نفسه بلفظ الجمع على العدد فهو ممن تمسك بالمتشابه وترك المحكم، كما فعل

= وممن أثبت صفة العينين الدارميُّ في نقضه للمريسي ص٤٠٦، ضمن عقائد السلف قال «ففي تأويل قول رسول الله ﷺ: «**إن الله ليس بأعور**» بيان أنه بصير ذو عينين خلاف الأعور» وانظر كلامه قبل ذلك، وكذلك صرح ابن أبي يعلى في إبطال التأويلات لوحة (١٨٧ مخطوط) وانظر كلام ابن القيم في الصواعق المرسلة الأصل (١/ ٢٥٤ ـ ٢٦٥) في مناقشته للجهمي في ذلك ـ وأظنه يقصد الرازي ـ كما نقل عنه بدون تصريح.

(١) في س: القائل.

(٢) في س: الجمع.

(٣) في ج: بصفة.

نصارى نجران الذين قَدِموا على النبي ﷺ وناظروه في أمر المسيح، وذكروا أن صدر آل عمران أُنزلت بسببهم إذ عامته في ذكر المسيح واتّباعهم للمتشابه أن قالوا: ألم يقل[1] في كتابك «إنا» و«نحن» فهذا يدل على [أن][2] الآلهة ثلاثة. فتركوا المحكم في كتاب الله كقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣] وقوله: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣] واتبعوا المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله[3].

فهكذا [قد يقال فيمن عمد إلى لفظ (أعيننا) وترك لفظ (عيني) أنه اتبع المتشابه دون المحكم ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله][4]. وقد ثبت في الصحيح عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: «**ياعائشة، إذا رأيتِ الذين يتبعون ما تشابه منه**

---

(١) في س، ع، ج، وك: قالوا: لم يقله.

(٢) زيادة من بقية النسخ.

(٣) ذكر المفسرون سبب نزول صدر سورة آل عمران وأنها في نصارى نجران كما روى ذلك ابن جرير في تفسيره بسنده، قال: «حدثنا محمد بن حميد، قال: حدثنا مسلمة بن الفضل، قال: حدثني محمد بن إسحاق، عن محمد بن جعفر، قال: قدم على رسول الله ﷺ وفد نجران ستون راكبًا. . . الحديث».
ومما ورد فيه مما أشار إليه المؤلف هنا قوله: «ويحتجون في قولهم إنه ثالث ثلاثة بقول الله عزوجل: فعلنا وأمرنا وخلقْنا وقضينا، فيقولون: لوكان واحدًا ما قال إلا: فعلت وأمرت وقضيت وخلقت، ولكنه هو وعيسى ومريم». انظر تفسير ابن جرير (٣/ ١٦٢).

(٤) مابين المركنين ساقط من: س، ج، ع.

فأولئك الذين سماهم الله فاحذروهم»[1][2].

وهذا الكلام يقال في لفظ (أيدينا) مع قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥] وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] فإن صيغة المضاف إليه هناك صيغة جمع بخلاف صيغة المضاف إليه في بقية الآيات، فجاء على لفظ المضاف إليه.

ومما يوضح الأمر في ذلك أن من لغة العرب الظاهرة التي نزل بها القرآن استعمال لفظ الجمع في موضع التثنية في المضاف إذا كان متصلاً بالمضاف إليه، والمعنى [ظاهر][3] كقوله تعالى: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيْهِ﴾ [التحريم: ٤] وليس لكل منهما إلا قلب، فالمعنى: قلباكما؛ لكن النطق بلفظ الجمع أسهل، والمعنى معروف، أنه ليس لكل منهما إلا قلب.

وكذلك[4] قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] والمعنى فاقطعوا أيمانهما/ إذ لا يقطع من كل ٧/أ

---

(١) الحديث رواه البخاري، في كتاب التفسير، سورة آل عمران، باب منه آيات محكمات ج/ ٤٥٤٧ (٨/ ٢٠٩) فتح الباري. وقد ساق ابن جرير بإسناده عن عائشة رضي الله عنها عدة طرق وكلها بألفاظ فيها اختلاف، ومعناها واحد (٣/ ١٧٨ـ١٨٠) عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ . . .﴾ الآية.

(٢) في ل: فاحذريهم، والتصويب من نص الحديث وسائر النسخ.

(٣) زيادة من بقية النسخ.

(٤) في ل: فالمعنى وكذلك، وليست في بقية النسخ، والظاهر أن زيادتها سهو ولا معنى لها.

واحد إلا يده اليمنى، لكن وضع الجمع موضع التثنية لسهولة الخطاب وظهور المراد، وفي قراءة عبد الله: فاقطعوا أيمانهما[1] حتى أن التعبير في مثل هذا بلفظ التثنية عدول عن أفصح الكلام وإن كان جائزاً، كما قال: «ظهراهما مثل ظهور الترسين»[2].

وقد جاء مثل الأول في المضاف المنفصل وهو قليل كقوله: «وضعا رحالهما»[3].

---

(١) رواها ابن جرير في تفسيره عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه في تفسيره سورة آل عمران (الجزء السادس ص/٢٢٨)، في تفسير الآية ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ الآية.

(٢) هذا شطر بيت أوله:

ومَهْمَهَين قَذَفين مَرْتَيْنِ ... ظَهْراهُما مثلُ ظُهور التِّرسَيْنِ

جبتهما بالنعت لا بالنعتينِ ... على مطار القلب سامي العينينِ

والبيت لخطام المجاشعي، وهو من أبيات الرجز، نسبهُ لهُ: سيبويه في: الكتاب (١/ ٢٤١) والبغدادي في خزانة الأدب (٣/ ٣٧٤، ٣٧٥) وابن منظور في لسان العرب (٣/ ٤٦٠) مادة (مرت) ـ و(المهْمَهْ) القفر المخوف، و(القَذف) ـ بفتح القاف ـ البعيد من الأرض، وقيل: المكان المرتفع الصلب. و(المَرْت) ـ بفتح الميم وسكون الراء: هي فوقية الأرض التي لا ماء فيها ولا نبات، و(الظهر) ما ارتفع من الأرض، شبهه بظهر ترس في ارتفاعه وتعرِّيه من النبت.

والشاهد من البيت أنه قد جمع بين اللغتين؛ فقد أتى بتثنية المضاف في (ظهراهما) وبجمعه في ظهور الترسين. انظر: خزانة الأدب (الموضع المشار إليه قبل قليل).

(٣) أورده البغدادي في خزانة الأدب (٣/ ٣٧٠) وحكاه لسيبويه في أوائل كتابه، والغرض من إيراده لدلالة جواز وقوع الجمع المضاف إليه إذا كان منفصلاً، واختير الجمع على التثنية لأن أكثر ما تكون الجوارح في الإنسان اثنان كاليدين والعينين، ومعنى: «وضعا رحالهما» أي: رحلي راحلتين كما يقال: وضعت رحْلَي الراحلتين، ومثل هذا المثال: طلقتما نساءكما، وخرقتما قمصكما، أما =

وإذا كان كذلك قيل: لفظُ «بأعيننا» ولفظ «أيدينا» مع كون المضاف إليه ضمير جمع أولى بالحسن مما إذا كان المضاف [إليه][(١)] ضمير تثنية، فإذا كان من لغتهم ترك استحسان قلباكما ويديهما[(٢)] فلأن يكون في لغتهم ترك استحسان بعيننا، أو بعينينا ومما عملت يَدُنَا أو يدانا أولى وأحرى، ويكون[(٣)] المضاف مفرداً أو مثنى، والمضاف إليه مجموعاً، وهذا خروج عن المطابقة وعدول عن الحسن أعظم من ذلك، بل هنا يقبح مثل هذا اللفظ؛ فإنه إذا عبر عن نفسه بصيغة الجمع تعظيماً وتفخيماً فالتعبير مع ذلك عما أضيف[(٤)] بما لا تعظيم فيه تناقض في البيان.

وتناسب الكلام يوضح ذلك أنه في الصورة المستشهد بها كقوله: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ و﴿فَاقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ يعلل بأنـ[ـه][(٥)] حسن العدول عن المثنى بأن صيغة الجمع واحدة معربة[(٦)]

= إذا كان المضاف إليه اثنين في الإنسان كاليد والعين وغيرهما فيجب التثنية فيقال: فقأت عينيهما، وقطعت أذنيهما. وبهذا يتبين أن المقصود بقوله المضاف المنفصل ما يضاف إلى الإنسان إذا كان منفصلاً عن بدنه كالثياب والرحل وليس المراد المضاف اللغوي (عند النحاة).

(١) زيادة للضرورة.

(٢) في ك، ع: وبينهما.

(٣) في ل وجميع النسخ: أو يكون، ورجحت أن الصواب حذف الهمزة.

(٤) في ل وجميع النسخ: عما أضيف إليه، ورجحت أن الصواب حذفها.

(٥) الهاء: زيادة يقتضيها المعنى.

(٦) في ل،ك: معرفة ـ بالفاء ـ والتصويب من بقية النسخ.

بالحروف، فهي أخف من صيغة التثنية التي تختلف في النصب وفي الرفع والخفض، إذ يحتاج أن يقول: صيغ[1] قلباهما، وقلب الله قلبيهما، وزيّن الإيمان في قلبيهما. وعلى المعروف يقال: صغت قلوبهما، وقلب الله قلوبهما، وزيّن الإيمان في قلوبهما، فهذا أخف وأسهل وأحسن. فإذا قال: مما عملت يدانا، وخلقنا بيدينا[2]، وبسطنا بيدينا[3] كان هذا بخلاف[ما لو قيل: عملت أيدينا، وخلقنا بأيدينا[4]، وبسطنا أيدينا][5] كان هذا أخف وأسهل وأحسن من الأول؛ فكيف وفي هذه الصور، المضاف إليه لفظه[6] لفظ الجمع فإذا كانوا يعدلون عن إضافة المثنى إلى المثنى فيجعلون المضاف بلفظ الجمع: فلأن يعدلوا[7] عن إضافة المثنى إلى الجمع، ويجعلوا المضاف بلفظ الجمع أولى وأحرى.

الثامن: أن القرآن جاء صريحاً في اليد بلفظ التثنية

الوجه الثامن: أن القرآن جاء صريحاً في اليد[8] بلفظ التثنية في قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ولم يقل لما خلقته

---

(١) في س: صغي.
(٢) في ع، س، ج: بيدنا.
(٣) في ع، س: يدينا، وفي ج: بيدنا.
(٤) ما بين القوسين ساقط من س، ج من قوله: بخلاف، حتى : أيدينا.
(٥) في ع: بيدنا.
(٦) في س: لفظ.
(٧) في س: يعدلون.
(٨) في اليد: ساقطة من س.

أيدينا[1] كما قال هناك: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ بل أخبر أنه خلق هو، وذكر أنه خلق بيديه، ومثل هذا اللفظ لايحتمل [من][2] المجاز ما يحتمله[3]: (ما عملت أيدينا) فإن الفعل قد يضاف إلى يد ذي اليد، والمراد الإضافة إليه كقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿١٠﴾﴾ [الحج: ١٠]/ وقال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] فأخبر عن اليهود أنهم ذكروا ذلك بصيغة الفرد[4]، ثم قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ فأخبر أن يديه[5] مبسوطتان. وجاء بلفظ المفرد في مواضع كقوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦] وقوله تبارك وتعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١] ولم يجئ بلفظ الجمع إلا في قوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾.

٧/ب

فإذا ادعى المدعي أن ظاهر القرآن أن لله أيدياً[6] كثيرة بهذه الآية مع معارضة تلك الآيات المتعددة لها، أليس هذا في غاية البهتان؟ وكان إذا لم يعرف الجمع بين الآيات يكفيه أن يقول:

---

(١) في الأصل: يداي، وفي ع، س، ج: يدي، ورجحت أن الصواب ما أثبته.
(٢) زيادة من بقية النسخ.
(٣) في ك،ج: ما يحمله، وفي ع: ما تحمله.
(٤) في بقية النسخ: المفرد.
(٥) لفظ: أن يديه: ساقطة من سائر النسخ.
(٦) في ل،س،ع،ك: أيدي، والتصويب من ج.

لا أعلم ظاهر القرآن، أو يدعي أنه ليس له ظاهر. أما تعيين المجمل المرجوح للظهور دون غيره فتحريف وتبديل[١].

التاسع: أن يقال للرازي أن صيغة التثنية نص في مسماها

الوجه التاسع: أن يقال له: أما صيغة التثنية فإنها نص في مسماها، لأنها من أسماء العدد، وأسماء العدد نصوص لايجوز اثنان أو ثلاثة أو أربعة، ويعني به إلا ذلك العدد حتى أنه قيل[٢] في مثل قوله: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] أن ذلك يوجب القروء الكاملة[٣] لكونه بلفظ العدد بخلاف قوله: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧] فإنه يراد به بعض الثلاث، لكونه لفظ جمع ولكون[٤] مثل ذلك مستعملاً في أسماء الزمان، وأما صيغة المفرد فكثيراً ما يراد بها[٥] الجنس فيتناوله[٦] سواء كان واحداً أو اثنين أو ثلاثة، كما قد يراد بها الواحد في العين، وقد يقال: الأصل هو الأول، ولهذا إذا دخل حرف النفي عليها كان ظاهرها نفي الجنس، وقد يراد بها نفي الواحد من الجنس فيقال: ما جاءني رجل بل رجلان. هذا خلاف الظاهر.

والأصل عند الإطلاق إذا قلت: ما جاءني رجل أن تكون

---

(١) يقصد بهذا الرازي وأمثاله.
(٢) في س،ج: قد قيل.
(٣) في: ل،ك،ع: الكمالة، والتصويب من س،ج.
(٤) في ل: ولكونه، والتصويب من سائر النسخ.
(٥) جميع النسخ: ما يراد به، وقوله: بها: أي الصيغة.
(٦) أي العدد.

نافية للجنس، ونفي الواحد يكون بقرينة، ولهذا عامة المفرد المضاف في القرآن كذلك، مثل قوله: ﴿لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ﴾ و﴿نِعْمَةَ ٱللَّهِ﴾ ونحو ذلك.

وإذا كان كذلك، فقوله: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ و﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ يدل على جنس اليد، فيعم ما للمضاف إليه، سواء كانت يداً أو يدين، أو يكون مطلقاً لايدل على عموم ولا خصوص، وكذلك قوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ يتناول ما للمضاف إليه من ذلك، وقوله: «فيكشف الرب عن ساقه» و«حتى يضع رب العزة فيها قدمه»[1] يقال: إنه من المطلق أيضاً، إذ الجنس المضاف يراد به العموم تارة، ويراد به[2] مطلق الجنس تارة، والمقصود أن ذلك[3] لايوجب أن يكون واحداً بالعين.

وأما صيغة الجمع واستعمالها بمعنى التثنية فقد تقدمت

---

(١) سبق تخريج الحديث: «فيكشف الرب عن ساقه» ص ٤٧٢، ٤٧٣

وأما حديث: «حتى يضع رب العزة فيها قدمه» فهو في الصحيحين عن أنس بن مالك رضي الله عنه ما قد رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ..﴾ ح ٧٣٨٤ (١٣/ ٣٦٩).

ورواه مسلم، كتاب الجنة... باب: (النار يدخلها الجبارون..) ح٢٨٤٨ (٤/ ٢١٨٧، ٢١٨٨). رواه من طريقين بلفظين..

ورواه ابن أبي عاصم في السنة (١/ ٢٣٣).

والإمام أحمد في المسند (٣/ ١٣، ٨٧).

وابن خزيمة في التوحيد ص(٩٢، ٩٣، ٩٤).

(٢) في ل،ع، فيراد، والتصويب من بقية النسخ.

(٣) أي صيغة المفرد إذا أضيف.

شواهده.

وإذا كان كذلك: كان ظاهر القرآن بل نصه أن لله يدين، وكان ما ذكر فيه من لفظ المفرد أريد به الجنس، وما ذكر فيه من لفظ الجمع أريد به المثنى، وكل هذا هو من ظاهر الخطاب وفصيح اللغة، ليس فيه شيء من غريب اللغة وخفيها، بل هو جارٍ[1] على الاستعمال الظاهر المشهور، فتبين: أنما جعله ظاهر القرآن هو خلاف نصه وظاهره.

الوجه العاشر: أنه إذا كان مقصوده أن الله ليس موصوفاً بظواهر النصوص فكان ينبغي[2] أن يذكر ما وردت به الأخبار أيضاً فإنه موصوف[3] بالأمرين جميعاً، وفيما وصف به من الأخبار ما إذا ضم إلى القرآن تبين من مجموع النصوص زوال ما ادعاه من الشناعة، مثل قول النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «المقسطون عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين»[4].

---

(١) في ل، ك ،ع: جاري، وهو خطأ إملائي.

(٢) بقية النسخ: الذي ينبغي.

(٣) في ل: موصف، والتصويب من بقية النسخ.

(٤) رواه مسلم عن عبدالله بن عمرو، ح١٨٢٧ ولفظه« إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وماَ ولُوا».
كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل: (١٤٥٨/٣). ورواه الإمام أحمد في مسنده (٢/ ١٦٠) والنسائي: كتاب آداب القضاة، فضل الحاكم العادل في حكمه (٢٢١/٨).

فصـل

فصـل: نقل المؤلف عن الرازي الوجه الثاني فيما ادعاه

قال الرازي[١]: **الوجه الثاني**[٢] أنه ورد في القرآن أن الله نور السموات والأرض، وأن كل عاقل يعلم بالبديهة أن الله[٣] ليس هو هذا الشيء المنبسط على الجدران والحيطان، وليس هو النور[٤] الفائض من جرم الشمس والقمر والنار ، ولابد[٥] لكل واحدٍ منا أن[٦] يفسر قوله: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ ﴾ بأنه مُنور السموات والأرض، أو بأنه هادٍ لأهل السموات والأرض، أو بأنه مصلح لأهل السموات والأرض[٧]، وكل ذلك تأويل».

تعقيب المؤلف على الرازي ومناقشته

قلت: والكلام على هذا من وجوه:

الأول: يقال للرازي: إن الله أخبر أنه نور السموات

أحدها: أن يقال له: الله أخبر أنه نور السموات والأرض، وليس شيء مما ذكرته نور السمٰوات والأرض، فإن النار جملة وتفصيلاً كالموجود في السرج والمصابيح وغير ذلك إنما يكون

---

(١) أساس التقديس ص١٠٥.
(٢) الأساس: الثاني ـ بدون ذكر الوجه.
(٣) الأساس : أنَّ إله العالم.
(٤) الأساس: وليس هو هذا النور.
(٥) الأساس: فلابد.
(٦) الأساس: من أن.
(٧) الأساس: أو بأنه مصلح السموات والأرض.

في بعض الأرض أو بعض ما بين السماء والأرض، فضلاً عن أن تكون هذه النيران نور السموات والأرض، وكذلك ضوء الشمس والقمر ليسا نور السموات والأرض، وإن كانا موجودين في بعض السموات ، ومنورين لبعض الأرض، فإنا نعلم أن نور الشمس التي هي أعظم من نور القمر ليس هو نور جميع السموات والأرض.

فإذا كانت هذه الأمور ليست نور السموات والأرض، والله قد أخبر أنه هو نور السموات والأرض لم يكن ظاهر كلامه أن الله هو هذه الأنوار حتى يجعل ظاهر كلام الله باطلاً ومحالاً وكفراً، وضلالاً بالبهتان، وتحريف الكلم عن مواضعه، بل لو كان الخطاب: الله هو النور الذي تشهدونه في السموات والأرض أو الله هو النور الذي في السموات والأرض لكان لكلامه وجه، بل قال: هو نور السموات والأرض، فالمحرف لهذه الآية ظن أن مسمى نور السموات والأرض هي هذه الأنوار المشهودة المخلوقة من القمرين والنار، فاعتقد أن ظاهر القرآن هو هذا الباطل.

الثاني: ثبت في الصحيحين أن الله نور السموات والأرض

الوجه الثاني: أنه قد ثبت في الصحيحين عن ابن عباس أن النبي ﷺ كان يقول إذا قام من الليل: «**اللهم/ لك الحمد أنت نور السموات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت رب السموات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت قيم السموات**

٨/ب

والأرض ومن فيهن»[1]، وهذا يقتضي أن كونه نور السموات والأرض أمر مغاير لكونه رب ذلك وقيمه.

ومن المعلوم أن إصلاح ذلك وهدايته وجعله نيِّراً هو داخل في كونه ربه وقيمه، فعلم أن معنى كونه نور السموات والأرض، غير ذلك.

الثالث: أن الله أخبر أن الأرض يوم القيامة تشرق بنوره

الثالث: أن الله قد قال في كتابه العزيز: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخۡرَىٰ فَإِذَا هُمۡ قِيَامٞ يَنظُرُونَ ﴿٦٨﴾ وَأَشۡرَقَتِ ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر: ٦٨، ٦٩]. فقد أخبر أن الأرض يوم القيامة تشرق بنوره.

وقال الإمام أحمد في الرد على الجهمية[2]: «نقول: إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء [ولا نقول: إنه كان قد لا يتكلم حتى خلق كلاماً][3]، ولا نقول: إنه قد كان لا يعلم حتى خلق

---

(١) الحديث رواه البخاري في كتاب التهجد باب (١) التهجد بالليل ح١١٢٠ (٣/٣) فتح الباري، وأورد المؤلف الجزء الأول من الحديث، ورواه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه ح٧٦٩ (١/ ٥٣٢_٥٣٣).
ورواه مالك في الموطأ (١/ ٢١٥، ٢١٦) في القرآن، باب ما يقال في الدعاء، وأبو داود رقم ٧٧١ في الصلاة، باب ما يستفتح به الصلاة من الدعاء، والترمذي رقم ٣٤١٤ في الدعوات باب ما جاء ما يقول إذا قام من الليل، والنسائي (٣/ ٢٠٩، ٢٠١) في قيام الليل، باب ذكر ما يستفتح به القيام.

(٢) الرد على الجهمية ص٩٠،٩١ (عقائد السلف)، (بيان ما أنكرت الجهمية أن يكون الله كلَّم موسى).

(٣) زيادة من س،ج وفي الرد على الجهمية، ولفظ . . حتى خلق الكلام.

لنفسه[١] علماً فعلم، ولا نقول: إنه قد كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة[٢] ولا نقول: إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً، ولا نقول: إنه [قد][٣] كان ولاعظمة له حتى خلق لنفسه عظمة، فقالت الجهمية لنا لمَّا وصفنا من الله هذه الصفات[٤]: إن زعمتم أن الله ونوره، والله وقدرته، والله وعظمته، فقد قلتم بقول النصارى حين زعمتم أن الله لم يزل، ونوره لم يزل وقدرته، فقلنا[٥]: لانقول إن الله لم يزل وقدرته، ولم يزل ونوره، ولكن لم يزل بقدرته وبنوره[٦] لا متى قدر ولا كيف قدر»، فكل ما له فهو في نفسه نور، فإن إنارته على غيره فرع استنارته في نفسه[٧].

ولهذا كان لفظ النور يقع على الجواهر المنيرة وعلى الأعراض القائمة بالمستنير بها أخرى، قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ [نوح: ١٦] فجعل القمر نفسه نوراً، وهو جوهر قائم بنفسه، ويقال لضوئه وضوء الشمس نور.

---

(١) لنفسه: ليست في الرد...

(٢) في الرد: القدرة.

(٣) زيادة: من س،ج،ك، ومن الرد.

(٤) في ل،ك،ع: لما وصفنا من الله هذه الصفات، وفي س،ج: لما وصفنا عن الله... إلخ، والمثبت من الرد.

(٥) الرد: قلنا.

(٦) الرد: ونوره.

(٧) في ج: بعد ذلك لفظ: انتهى كلام أحمد، والصحيح أن كلام أحمد ينتهي قبل ذلك بسطر عند قوله: «... ولا كيف قدر».

الرابع: أنه ثبت في السنة أن الله لــــه حجـاب مـن النور

الوجه الرابع: أنه قد ثبت في صحيح مسلم عن أبي ذر، قال: سألت النبي ﷺ: هل رأيت ربك؟ قال: «**نورٌ أنَّى أراه**»[(١)]

وثبت في صحيح مسلم عن أبي موسى الأشعري قال: قام فينا رسول الله ﷺ بأربع كلمات[(٢)] **فقال: «إن الله لاينام ولاينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور ـ أو قال: النار ـ لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه**[(٣)] **بصره من خلقه»**[(٤)].

وقال عبد الله بن مسعود: «إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار، نور السموات من نور وجهه»[(٥)].

فقد أخبر في هذا الحديث الصحيح أن له حجاباً من النور أو النار. وهذا ليس هو نور وجهه الذي لو كشف هذا الحجاب لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه.

وكذلك روى عثمان بن سعيد الدارمي[(٦)] حدثنا محمد بن

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: «نور أنى أراه» ح١٧٨ (١/ ١٦١).

(٢) في مسلم: بأربع، وفي رواية أخرى: بخمس كلمات.

(٣) في مسلم: ما انتهى إليه.

(٤) مسلم، كتاب الإيمان باب في قوله عليه السلام: «إن الله لاينام. . .» ح١٧٩ (١/ ١٦١، ١٦٢).

(٥) سبق تخريج الأثر عن ابن مسعود رضي الله عنه ص ٢١٨.

(٦) في كتابه النقض على المريسي ص٥٢٩ (عقائد السلف) (الحجب التي احتجب =

كثير[1] أنا سفيان[2] عن عبيد المكتب[3] عن مجاهد[4] عن ابن عمر قال: «**احتجب الله من خلقه/ بأربعٍ: بنارٍ، وظلمةٍ، ونورٍ، وظلمةٍ**»[5]. ٩/أ

= الله بها عن خلقه).

(١) محمد بن كثير العبدي، البصري، ثقة، من كبار الطبقة العاشرة، وكنيته أبو عبدالله، توفي سنة ٢٢٣هـ، وله تسعون سنة. انظر: التهذيب (٩/ ٤١٧، ٤١٨)، والتقريب (٢/ ٢٠٣).

(٢) هو: سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، أبوعبدالله، الكوفي، ثقة، حافظ، فقيه عابد، إمام حجة، روى عنه خلق لا يحصون، مولده سنة ٩٧هـ، وتوفي سنة ١٦١هـ. انظر: التهذيب (٤/ ١١١ـ١١٤)، والتقريب (١/ ٣١١).

(٣) هو: عبيد بن مهران الكوفي، المكتب، من الثقات، روى عن مجاهد وغيره، وعنه عبدالواحد بن زياد وغيره. انظر: التهذيب (٧/ ٧٤)، والتقريب (١/ ٥٢٦).

(٤) مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المخزومي ـ مولاهم ـ المكي، من الثقات، وهو إمام في التفسير وفي العلم، قيل إنه مات سنة ١٠٤هـ. انظر: التهذيب (١٠/ ٤٢)، والتقريب (٢/ ٢٢٩).

(٥) ورواه الدارمي أيضًا في نفس الباب عن عمر، ورواية أخرى فيها زيادة عن عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده ص(٥٢٦، ٥٣٠) (عقائد السلف) النقض على بشر المريسي، ورواه أيضًا في كتاب (الرد على الجهمية) باب (الاحتجاب) ص ٢٨٣ (عقائد السلف) عن ابن عمر.

وممن رواه أيضًا عن ابن عمر:

ـ أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب العظمة، في ذكر حجب ربنا تبارك وتعالى ح٢٦٨ (٢/ ٦٧٦)، ورواه أيضًا عن عبدالله بن عمرو بن العاص (٢/ ٦٨٢).

ـ واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/ ٤٢٩) ح٧٢٩.

ـ والبيهقي في الأسماء والصفات ص٤٠٣، باب ما جاء في إثبات اليدين.

وقال: حدثنا موسى بن إسماعيل[١] عن حماد بن سلمة[٢] عن أبي عمران الجوني[٣]، عن زرارة بن أوفى[٤] أن النبي ﷺ سأل جبريل: «**هل رأيت ربك؟ فانتفض جبريل، وقال: يا محمد، إن بيني وبينه سبعين حجاباً من نورٍ، لو دنوت من أدناها حجاباً لاحترقت**»[٥].

---

(١) موسى بن إسماعيل المِنْقري ـ بكسر الميم وسكون النون ـ أبو سلمة التبوذكي، ثقة، ثبت، روى عن حماد بن سلمة وسلام بن أبي مطيع وعنه البخاري وأبو داود، مات سنة ٢٢٣هـ. انظر: التهذيب (١٠/ ٣٣٣ـ٣٣٥)، والتقريب (٢/ ٢٨٠).

(٢) حماد بن سلمة بن دينار البصري، أبو سلمة، ثقة عابد، فقيه، فصيح صاحب سنة، قال الإمام أحمد: إذا رأيت الرجل ينال من حماد بن سلمة فاتهمه على الإسلام، توفي سنة ١٦٧هـ. انظر: تذكرة الحفاظ (١/ ٢٠٢، ٢٠٣) ت١٩٧، والتقريب (١/ ١٩٧).

(٣) واسمه: عبدالملك بن حبيب الأزدي، الكندي، أبو عمران الجوني، البصري، روى عن جندب بن عبدالله البجلي، وزهير بن عبدالله البصري، وعنه الحمادان وغيرهم، ثقة، توفي سنة ١٢٨هـ، وقيل غير ذلك. انظر: التهذيب (٦/ ٣٨٩)، والتقريب (١/ ٥١٨).

(٤) زرارة بن أوفى العامري الحرشي، أبو حاجب البصري، قاضي البصرة، ثقة، عابد، روى عن أبي هريرة وابن عباس وغيرهما، وعنه قتادة، وبهز بن حكيم وغيرهما، له أحاديث، توفي فجاءة سنة ٩٣هـ. انظر:التهذيب (٣/ ٣٢٢)، والتقريب (١/ ٢٥٩)، والجرح والتعديل (٣/ ٦٠٣).

(٥) رواه الدارمي في كتابيه: الرد على الجهمية ص٢٨٤ (عقائد السلف) باب الاحتجاب، وفي النقض على المريسي ص٥٢٩، باب الحجب التي احتجب الله عن خلقه. وكلاهما من طريق واحدة.
وممن رواه أيضًا:
ـ أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب العظمة ح٢٧١ (٢/ ٦٧٧ـ٦٧٨) رواه عن =

الخامس: أن أئمة الرازي وقدماء مذهبه يقرون بالنور

الخامس: أن كونه نوراً، أو تسميته نوراً، مما لم يكن ينازع فيه قدماء الجهمية وأئمتهم الذين ينكرون الصفات، بل كانوا يقولون: إنه نور.

قال الإمام أحمد في الرد على الجهمية[(١)]: «وقلنا للجهمية حين زعموا أن الله بكل[(٢)] مكان [لايخلو منه مكان][(٣)] فقلنا لهم: أخبرونا عن قول الله جل ثناؤه: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣] لِمَ تجلى للجبل إذا كان فيه[(٤)] بزعمكم[(٥)] فلو كان فيه كما تزعمون[(٦)] لَمْ يكن متجلياً لشيء[(٧)] هو فيه؟ لكن الله تبارك وتعالى على العرش، وتجلى لشيء لم يكن فيه، ورأى الجبل شيئاً لم يكن رآه قط[(٨)] قبل ذلك، وقلنا

= زرارة، وهو تابعي ـ فهو مرسل ـ وقد رواه مرفوعًا عن أنس ح٢٦٤ (٢/ ٦٧٠)؛ ولكن في إسناده ضعف لوجود أبي مسلم عبيد الله بن سعيد الجعفي أبو مسلم الكوفي، وقد أورده الألباني في ضعيف الجامع الصغير (٣/ ٢٠٧).

ـ ورواه ابن أبي شيبة في كتاب العرش عن زرارة ح٧٧ ص/ ٨٧.

ـ وأورده السيوطي في اللآلي المصنوعة (١/ ١٧).

(١) الرد على الجهمية ص١٠٢، ١٠٣ آخر الكتاب (عقائد السلف).

(٢) في الرد: في كل.

(٣) زيادة من س،ج، ومن الرد.

(٤) في ع،س،ج: إذا كان، وفي الرد: إن كان فيه.

(٥) الرد: بزعمهم.

(٦) في ك: ما تزعمون.

(٧) الرد: لم يكن يتجلى لشيء.

(٨) قط: ليست في الرد.

للجهمية[1]: الله نور[2] فقالوا: هو نور كله، فقلنا: قال الله: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ فقد أخبر جل ثناؤه: أن له نوراً. وقلنا لهم: أخبرونا حين زعمتم أن الله في كل مكان وهو نور، فلِمَ لايضيء البيت المظلم من النور الذي هو فيه إذ زعمتم[3] أن الله في كل مكان؟ وما بال السراج إذا دخل[4] البيت [المظلم][5] يضيء؟ فعند ذلك تبين[6] كذبهم على الله».

وقال الخلال[7]: حدثنا يحيى بن أبي طالب[8] قال: كنا عند عمر بن يحيى الواسطي بن أخي علي بن عاصم[9] فتذاكرنا

---

(١) الرد: للجهم.

(٢) الرد: لله نور.

(٣) الرد: إنْ زعمتم.

(٤) في ع،س،ج: إذا أدخل، وفي الرد: إن أدخل.

(٥) زيادة من ج.

(٦) في س،ج: يتبين.

(٧) تقدمت ترجمة الخلال ص ٣٧٧.

(٨) هو يحيى بن جعفر بن الزبرقان، وبعضهم يطلق عليه يحيى بن أبي طالب، ذكر ترجمته الذهبي في الميزان ٦٣٣، وانظر: السنة للخلال ص٨٩ ح٤ب.

(٩) عمر بن يحيى الواسطي، كذا في الأصل(ل)، ولم أقف عليه إلا أن ابن أبي حاتم قال في الجرح والتعديل (٦/ ١٢٤) ت٦٧٥: «عمر بن عثمان بن عاصم بن صهيب الواسطي ابن أخي علي بن عاصم، ويكنى بأبي حفص، روى عن عباد بن العوّام وعبد العزيز بن عبد الصمد العمي، وعبدالسلام بن حرب ومعتمر بن سليمان، ومحمد بن يزيد الواسطي، روى عنه أبِيْ وأبو زرعة، أنبأنا عبدالرحمن قال: سئل أبي عنه فقال: صدوق».
ومن المرجح أن يكون هو المقصود لذكره أنه الواسطي، وأنه ابن أخي علي بن عاصم.

=

من قال: القرآن مخلوق، فقال: حدثني يحيى بن عاصم[1] قال: كنت عند أبي فاستأذن عليه بشر المريسي. فقلت له: يا أبت، مثل هذا يدخل عليك؟ قال: يا بني، ما له؟ قلت: إنه يقول القرآن مخلوق، وإن الله معه في الأرض، وإن الشفاعة باطلة، وإن الصراط باطل، وإن الميزان باطل، وإن منكراً باطل، مع كلامٍ كثير، قال: ويحك أدخِله عليَّ، قال: فأدخلته فجعل يقول: ويلك يا بشر أُدْنُه، فما زال يدنيه حتى قرب منه، ثم قال: ويلك يا بشر، ما هذا الكلام الذي بلغني عنك؟ قال: وما هو يا أبا الحسن؟ قال: بلغني أنك تقول: القرآن مخلوق، وأن الله في الأرض معك، مع كلام كثير، فقال: ويلك من تعبد وأين ربك؟ قال: يا أبا الحسن لم أجئ لهذا، إنما جئت لتقرأ عليَّ كتاب خالد، قال: فقال: لا ولا نعمة عين ولا عزازة[2] حتى أعلم ما أنت عليه، أين ربك؟ ويلك، قال: فقال: أما إذ أبيت عليَّ يا أبا[3] الحسن، فربي نور في نور، قال: فجعل يزحف إليه

= وعلي بن عاصم بن صهيب التميمي، والواسطي أبوالحسن، ولد في واسط سنة ١٠٥هـ، وعاش في بغداد، ومات سنة ٢٠١هـ. انظر: الجرح والتعديل (٣/ ١٩٨، ١٩٩)، وتاريخ بغداد (١١/ ٤٤٦ـ ٤٥٨)، وميزان الاعتدال (٢/ ٢٢٨)، وسير أعلام النبلاء (٩/ ٢٤٩ـ٢٦٢).

(١) يحيى بن علي بن عاصم الواسطي، نسب إلى جده، فقيل يحيى بن عاصم، روى عن أبيه وانظر: الثقات لابن حبان (٩/ ٢٥٨).

(٢) ولا عزازة، أي ولا كرامة، من قوله: عَزَّ عليّ يعز عزًّا وعزة وعزازة: كرم، وأعززته: أكرمته وأحببتهُ. انظر: لسان العرب (٢/ ٧٦٥) مادة (عزز).

(٣) يا أبا الحسن ساقطة من ك،ع،س،ج.

من ضعف ويقول: ويحكم اقتلوه، فإنه والله زنديق، وقد كلمت هذا الصنف بخراسان، قال: فأخرجناه»[١].

قلت: والصنف الذي أشار إليهم علي بن عاصم محتمل[٢] أنهم من أتباع المجوس القائلين بالأصلين النور والظلمة وأنهما امتزجا واختلطا، فإنهم لايثبتون فوق العالم شيئاً، كما تقول الجهمية.

وقد تقدم كلام ابن كلاب على مضاهاة المعتزلة للثنوية والدهرية.

٩/ب

فإذا كان أئمة المؤسس وقدماء أهل مذهبه يقولون/ إنه نور فكيف يدّعي[٣] الإجماع على خلاف ذلك، فإن هذه التأويلات التي يذكرها في كتابه هي تأويلات بشر المريسي وهو إمام المتأولين [فيها][٤] كما سننبه إن شاء الله على ذلك.

فهؤلاء المعطلة الجهمية، وكذلك المجسمة، كما نقل الأشعري في كتاب المقالات عن الهشامية أصحاب هشام بن الحكم أنهم يقولون: إنه نور ساطع له قدر من الأقدار في مكان دون مكان، كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من

---

(١) أورد الشطر الأول من هذه القصة: الذهبيُ، ـ كما في مختصر العلو ص١٦٧ رقم ١٨٠، وابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية ص٢١٦، ونسب ذلك إلى عبدالرحمن بن أبي حاتم في كتابه الرد على الجهمية.

(٢) في س،ع،ج: يحتمل.

(٣) في ل: من يدعي، والتصويب من جميع النسخ.

(٤) زيادة من جميع النسخ.

جميع جوانبها[1].

وكذلك نقل عن أصحاب هشام بن سالم الجواليقي[2] أنهم يقولون: إنه نور ساطع، يتلألأ بياضاً، وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان، له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم، وأنه يسمع بغير ما يبصر به، وكذلك سائر حواسه متغايرة عندهم[3] وكذلك نقل عن فرقة خامسة أنهم يزعمون أنه ضياء خالص ونور بحت، وهو كالمصباح الذي من حيث ما جئته يلقاك بأمر واحد[4]، وأيضاً فالقول بأن الله في نفسه نور هو قول الصفاتية أهل الإثبات كأبي سعيد بن كلاب وأبي الحسن الأشعري[5] وأئمة أصحابها، ولم يذكر الخلاف في ذلك إلا عن المعتزلة.

نقل المؤلف عن ابن فورك

فذكر أبو بكر بن فورك[6] في كتابه الذي سماه: مقالات

---

(١) مقالات الإسلاميين (١/ ١٠٢) في كلامه عن الغلاة والإمامية الفرقة الأولى منهم (الهشامية) وقد سبق نقل المؤلف عنهم ص ٣٣٨.

(٢) هشام بن سالم الجواليقي: هذا الصحيح من اسمه، وقد سبق ص ٣٣٩، وفي ل وبقية النسخ: هشام بن صالح، والتصويب من كتب التراجم.

(٣) مقالات الإسلاميين (١/ ١٠٥) في الفرقة الرابعة من فرق الرافضة، وقد سبق نقل المؤلف عنهم ص ٣٣٩.

(٤) مقالات الإسلاميين (١/ ١٠٥) وعدّهم الفرقة الخامسة من الرافضة بعد فرقة هشام الجواليقي.

(٥) في الإبانة للأشعري ص٣٩، ط السلفية، قال: «دليل آخر: قال الله عز وجل: ﴿ ۞ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ فسمى نفسه نورًا».

(٦) هو: محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر الشافعي، له مصنفات منها: تأويل مشكل الحديث، وغيره، توفي سنة ٤٠٦هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ١٢٧ ـ ١٣٥)، ووفيات الأعيان (٣/ ٤٠٢)، وتبيين =

الشيخ الإمام أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، وذكر أنه وأبا الحسن الأشعري متفقان لا يتنازعان إلا فيما لا[1] قدر له من الأمور اللطيفة[2]، وذكر مذهبه في أصول ذكرها إلى أن قال[3]:

«**فصل** في إبانة مذاهبه في الصفات: هذا الباب منقسم على وجهين:

أحدهما: ما اشتهر به من مذاهبه حتى تغني شهرته عن الاستشهاد عليه على التفصيل بكلامه في كتبه الموضوعة في هذا المعنى.

والثاني: ما يغمض ويختلف فيه عنه».

ثم قال: «أما المشهور من مذهبه في باب الصفات، وذكر

= كذب المفتري ص٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(١) لا: ليست في بقية النسخ.

(٢) اللطيفة: كذا في بقية النسخ، وفي ل: اللفظية، وترجح أن الصواب ما أثبته لدلالة ما بعده عليه وهو قوله: «والثاني ما يغمض ويختلف فيه . . . إلخ».

(٣) لم أقف على كتاب مقالات ابن كلاب لابن فورك مع بحثي عنه، وإنما الذي وقفت عليه مجرد مقالات الأشعري لابن فورك.
وقد قابلت بعض ما ذكر هنا على كتاب قانون التأويل للإمام القاضي أبي بكر بن العربي رحمه الله حيث أشار إلى هذا الكتاب ونقل منه عدة نقاط في هذا الموضوع عند ذكره لفصل (ذكر قانون من التأويل في آية معينة) ﴿۞ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ ص٢٦٧ ـ ٢٧٤، والكتاب دراسة وعناية: محمد السليماني.
وقد أورد ابن القيم كامل كلام ابن فورك عن ابن كلاب، كما في مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ١٩٦ ـ ١٩٨).

أصولاً إلى أن قال:

«والمشهور من مذاهبه في ذلك أن القول بأن الله سبحانه نورٌ لا كالأنوار حقيقة لا بمعنى أنه هادٍ»[1].

وعلى ذلك نص في كتاب التوحيد[2] في باب مفرد، لذلك تكلم فيه على المعتزلة، إذ تأولوا ذلك على أن معناه هادٍ.

فقال[3]: «إن سأل سائل عن الله عز وجل أَنورٌ هو؟ قيل له: كلامك يحتمل وجهين: إن كنت تريد أنه نور يتجزأ تجوز عليه الزيادة والنقصان فلا، وهذه صفة النور المخلوق، وإن كنت تريد معنى ما قال سبحانه وتعالى: ﴿ ۞ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ ﴾ فالله عز وجل نور السموات والأرض على ما قال: [قال][4]، فإن قال: فما معنى قولك نور؟ قيل له: قد أخبرناك ما معنى النور المخلوق، وما معنى النور الخالق/ وهو الله سبحانه الذي ليس كمثله شيء، ومن تعدى أن يقول الله نور فقد تعدى إلى غير سبيل المؤمنين، لأن الله سبحانه لم يكن يسمي نفسه لعباده بما ليس هو به؛ فإن قال: لا أعرف النور إلا هذا النور المضيء المتجزئ، قيل له: فإن كان لايكون نوراً إلا مضيئاً[5]. فكذلك

١٠/أ

---

(١) قانون التأويل ص٢٧٠.

(٢) قانون التأويل ص٢٧٠ قال: «وقال في كتابه التوحيد» يقصد ابن فورك حيث نقل القاضي ابن العربي مقطعًا كبيرًا من كتاب التوحيد، وهو غير المقالات السابق.

(٣) النص الآتي كله من كتاب التوحيد ص٢٧١ من قانون التأويل.

(٤) زيادة: من ك.

(٥) في قانون التأويل: إلا كذلك.

لايكون شيئاً إلا وحكمه حكم ذلك الشيء».

قال ابن فورك[١] ثم قال في هذا الفصل: «فإذا قال الله عز وجل إني نور. قلت أنا: هو نور، على ما قال الله سبحانه وتعالى، وقلت أنت: ليس الله عز وجل نوراً، فمن المثبت له على الحقيقة أنا أو أنت؟ وكيف يتبين الحق فيه إلا من جهة ما أخبر الله سبحانه وتعالى؟ والدافع[٢] لما قال الله سبحانه كافر بالله سبحانه وتعالى؟ وإن لزمنا أن لا نقول إن الله نور، لأن ذلك موجود في الخلق لزمنا أن لا نقول إن الله عز وجل شيء[٣] سميع بصير موجود؛ لأن ذلك موجود في الخلق، ومعنانا في هذا إثبات خلاف معناكم في ذلك التعطيل[٤] قال: ومعنانا في قولنا[٥] إن الله نور[٦] نثبت لله تعالى اسمَ النور[٧] على ما ورد به كتابه مما يسمى به عندنا، فنحن متبعون لما أخبرنا في كتابه[٨]، فإن جاز لكم أن يكون شيء[٩] لا كالأشياء جاز أن نقول: نورٌ

---

(١) الكلام مستمر في: قانون التأويل.

(٢) أي الرد الذي يرد ما قال الله.

(٣) في قانون التأويل: حي.

(٤) في قانون التأويل: ومعنانا في هذا الباب خلاف معناكم، لأن معناكم في ذلك التعطيل.

(٥) في بقية النسخ: في قول.

(٦) في قانون التأويل: الله نور.

(٧) في ل وبقية النسخ: تثبيت الله سبحانه، والمثبت من قانون التأويل.

(٨) في قانون التأويل: ما أخبرنا به في كتابه.

(٩) في قانون التأويل: فإن جاز لكم أن تقولوا شيئًا.

لا كالأنوار[1]، وأنتم ظلمة ـ فيما سألتم[2] ـ جَحَدَةٌ لما أخبر عن نفسه في كتابه[3]، ونحن وأنتم متفقون إن أقررتم بالكتاب أن الله نور السموات والأرض، ومختلفون في أن نقول: نور، فقلنا نحن: نور، وقلتم أنتم: لا نقول نور، فإن زعمتم أن معنى نور معنى هادي[4]، قلنا لكم: فيجوز أن يكون غيره نوراً هادياً، فإن قلتم، لا، أَكْذَبكم القياسُ واللغة، وإن قلتم نعم قلنا لكم: فقد سويتم بين النور الهادي الذي هو غير الله سبحانه وبينه، إذ كان هو النور الهادي، ومعنى هذا نور معنى هذا نور فقد استويا في معنييهما وأسمائهما فدخلتم فيما عبتم على مخالفكم إذ زعمتم أنه نورٌ لا كنور وقلتم إنه نور هادٍ لا كنور هادٍ، فما الفصل بينكم وبين من قال ذلك؟ وما الفرق بينه وبينكم؟ إن كان نوراً، فالنور لا يكون إلا جسداً مجسداً وضياءً ساطعاً. قلنا[5]: ولا يكون عالماً بصيراً[إ][6] لا لحم ودم متجزئ متبعض، فإن جاز قياسكم على مخالفكم جاز قياسه عليكم أنه لا يكون سميعاً بصيراً إلا[7] لحم

---

(١) في ل،ك،ج،ع: نور لا كنور، والمثبت من س وقانون التأويل، كما رجحته.

(٢) في بقية النسخ: فما سألتم، والتصويب من قانون التأويل.

(٣) إلى هنا: ما ورد في قانون التأويل ص٢٧١، وقوله ظَلَمَةٌ بفتحات: جمع ظالم، وجَحَدَةٌ بفتحات: جمع جاحد، والمعنى: أنتم ظالمون فيما سألتم فيه.

(٤) في ك،س،ع: هادٍ ـ بدون الياء.

(٥) س: قلت.

(٦) زيادة للضرورة.

(٧) في س،ج: لا ـ بدون الهمزة والألف.

ودم. فإن[١] قلتم: يكون عالماً لا لحم ولا دم، قيل لكم: كذلك يجوز[٢] أن يكون نوراً لاجسداً ولاضوءاً ساطعاً، لا على ما تعقلون مما وقع عليه أثر الصفة والزيادة والنقصان، وليس لكم إلا التعطيل والنفي لله سبحانه».

قال أبو بكر بن فورك: «وإنما استوفيت ذكر هذا الفصل من كتابه[٣] رحمه الله تعالى[٤] بألفاظه لتحقُّق هذا الوصف/ في الله تعالى تمسُّكاً بمحكم الكتاب، وأنه لايرى أن يعدل عن الكتاب ما وجد السبيل إلى التمسك به لرأي وهوى لا يُوجِبه أصلٌ صحيح، وقد كشف عن ذلك بغاية البيان وإزالة اللبس فيه، وأن السمع هو الحجة في تسمية الله عز وجل ولايجب أن يحمل[٥] على المجاز لأجل أن ذلك يقتضي أن يكون على جميع معاني ما هو مخلوق، لأنه يوجب أن يحمل سائر ما ورد به السمع من أسمائه سبحانه وتعالى على المجاز، لأن جميع معاني ما هو في الخلق لايصح إطلاقه فيه تعالى.

١٠/ب

تعقيب المؤلف على ما نقله ابن فورك عن ابن كلاب

قلت: فهذا الكلام الذي ذكره عن ابن كلاب يقتضي إبطال التأويل له بالهادي ونحوه، وأن ذلك هو تأويل مَن تأوَّله من المعتزلة، ويقتضي أن المحذور فيما يُؤَوِّلُ عليه من جنس

---

(١) في ج: فإن قيل قلتم.

(٢) بقية النسخ لا يجوز.

(٣) في ل: في كتابه، والتصويب من بقية النسخ.

(٤) يقصد ابن كلاب.

(٥) في س: يحمله.

المحذور، الذي يفر منه، فلا حاجة إلى التأويل ولافائدة فيه.

وإن كان قد جرى في تحقيق ذلك على أصله في نظائره، كما قد بينا أصله وأصل الأشعري والقلانسي[1] وغيرهم في غير هذا الموضع، وأنهما مع مخالفتهما للمعتزلة لم يوافقا السلف والأئمة، بل لهم طريقة سلكوها وبينوا من تناقض المعتزلة ما يظهر به فساد قولهم[2].

نقل المؤلف عن ابن العربي

وكذلك قال أبو الحسن الأشعري فيما حكاه عنه أصحابه كالقاضي أبي بكر بن العربي[3] وغيره فإنه

---

(١) هو: أحمد بن عبدالرحمن بن خالد القلانسي، الرازي، قال ابن عساكر: «من معاصري أبي الحسن ـ يقصد الأشعري ـ لامن تلامذته كما قال الأهوازي، وهو من جملة العلماء الكبار الأثبات، واعتقاده موافق لاعتقاده في الإثبات». انظر: تبيين كذب المفتري ص٣٩٨، والجواهر المضيئة في طبقات الحنفية (١/ ٣٥٧)، وأصول الدين للبغدادي في ص (٤٠، ٤٥، ٦٧، ٨٩، ٩٠، ٩٧، ١٠٩، ١١٣، ١٢٣، ١٣٢ وغيرها).

(٢) المؤلف ـ رحمه الله ـ كثيرًا ما يتعرض في كتبه للأشاعرة، إما في عرض جوانبهم الإيجابية، وبيان ما عندهم من حق، وإما مدحه لهم في مقابلة ذمه للمعتزلة والرافضة، أو لبيان تفضيل أقوالهم على من سواهم من أهل البدع، أو لبيان تناقض عندهم وإعراض عن جوانب كثيرة من منهج السلف أو غير ذلك مما أشار إليه المؤلف هنا. وعلى سبيل المثال انظر لبعض مؤلفات في ذلك. درء تعارض العقل والنقل(٧/ ٢٣٨، ٢٣٩)، (٤/ ١٠١) و(١٠/ ٢٤٢)، (١/ ٢٧٠) وغيرها، ومجموع الفتاوى (٨/ ٢٣٠) و(٦/ ٥٥) و (٣٥/ ١٠١) و(٤/ ١٢) و(٥/ ٥٥٧) و (٣/ ٢٢٧ ـ ٢٢٩)، ومنهاج السنة (٢/ ٢٥٢ ـ ٢٦٨) و (١/ ٣١٣)، والصفدية (١/ ٥٨)، (١/ ٢٧٠) وغيرها.

(٣) هو: أبو بكر محمد بن عبدالله بن محمد بن العربي، المعافري القاضي، الأشبيلي المالكي، ولد في إشبيلية سنة ٤٨٦ هـ وتوفي سنة ٥٤٣هـ، من حفاظ =

قال[1]: «وقد اختلف الناس بعد معرفتهم بالنور على ستة أقوال: **الأول**: معناه هادٍ، قاله ابن عباس، **والثاني**: معناه منور، قاله ابن مسعود، وروي أنه في مصحفه: مُنوِّر السموات والأرض، **والثالث**: أنه مزين، وهو يرجع إلى معنى منور، قاله أُبيّ بن كعب، **الرابع**: أنه ظاهر، **الخامس**: أنه ذو النور، **السادس**: أنه نور لا كالأنوار، قاله الشيخ أبو الحسن الأشعري».

قال: «وقالت المعتزلة: لايقال له نور إلا بالإضافة».

قال: «والصحيح عندنا : أنه نور لا كالأنوار لأنه حقيقة، والعدول عن الحقيقة إلى أنه هادٍ أو منور وما أشبه ذلك، هو مجاز من غير دليل لايصح، ولأن الأثر الصحيح يعضده ويصح أن يكون على هذا صفة ذات، ويصح أن يكون صفة فعل على معنى أنه ظاهر، إذ روح النور البيان والظهور»[2].

= المالكية ومن أئمتهم، له مصنفات كثيرة منها: أحكام القرآن، وكتاب الوصول إلى معرفة الأصول، وعارضة الأحوذي شرح الترمذي. انظر: وفيات الأعيان (٤/ ٢٩٦)، وتذكرة الحفاظ (٤/ ١٢٩٤ ـ ١٢٩٨)، والبداية والنهاية (١٢/ ٢٢٨)، وسير أعلام النبلاء (٢٠/ ١٩٧ ـ ٢٠٤).

(١) أورد الآتي ابنُ القيم كما في مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ١٩٨) إلى قوله: «وما أشبه ذلك هو مجاز من غير دليل لا يصح».
وقدأكثر المؤلف النقلَ عن هؤلاء، وذكر أن ابن فورك نقل عن ابن كلاب في كتابه ـ مقالات ابن كلاب ـ وابن العربي نقل عن الأشعري كثيرًا. انظر الفتاوى (٦/ ٣٧٤ ـ ٣٩٤).

(٢) في س،ع،ج: والظاهر.

نقل المؤلف عن الإقليشي

قلت: كونه ظاهراً ليس بصفة فعل، وقال الإقليشي[1]: «وتسمية الله سبحانه وتعالى بهذا صحيح في الشرع والنظر؛ أما الشرع فقوله سبحانه وتعالى: ﴿ ۞ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ﴾ [النور: ٣٥] فإن احتج محتج وقال: أراد منير السمـٰوات والأرض أو هادي أهل السمـٰوات والأرض وأبى من تسمية الله نوراً، احتججنا عليه/ بالحديث الذي خرَّجه مسلم في صحيحه عن أبي ذر أنه سأل النبي ﷺ: هل رأيت ربك؟ فقال: «**نور أنَّى أراه**» وحديث ابن عباس المخرج في مصنف الترمذي إذ قال: «رأى محمد ربه قيل له: أليس يقول: ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ قال: **ويحك ذاك إذا تجلى بنوره الذي هو نوره**»[2].

فهذان الحديثان يصرحان بتسمية الله[3] تعالى نوراً».

قال: «وأما النظر فإن النور يطلق على ما يظهر في ذاته فقط، وعلى ما يظهر في ذاته ويُظهر غيره كجمرة نار، فإنها

---

(١) في س: الإقليس. والإقليشي: نسبة إلى إقليش بلدة بالأندلس، والأقرب أن يكون الإقليشي هو: أحمدبن معد بن عيسى بن وكيل التجيبي الإقليشي الداني أبو العباس، كان متفنناً في علوم شتَّى متصوفًا شاعرًا، من كتبه: النجم، وحلى الأولياء وغيرها، توفي سنة ٥٥١هـ. انظر: الديباج المذهب ص ٧٤، وسير أعلام النبلاء (٢٠/ ٣٥٨)، وشذرات الذهب (٤/ ١٥٤).

(٢) حديث أبي ذر في صحيح مسلم سبق تخريجه قريبًا، وحديث ابن عباس ففي الترمذي ح٣٢٧٩، كتاب التفسير، باب (ومن سورة النجم) (٥/ ٣٩٥). وفي آخر الحديث: «**وقال أرِيَهُ مرتين**» ثم قال: «حديث حسن غريب».

(٣) لفظ الجلالة: ليس في ج، وفي س: بتسميته نورًا.

تسمى نوراً [لظهورها، وكالشمس فإنها تسمى نوراً][1]، لأنها تظهر في ذاتها ويظهر بضوئها غيرُها».

نقل المؤلف عن الأشعري

وهذا القول وهو نفي كونه نوراً في الحقيقة، حكاه الأشعري في كتاب المقالات عن الجبائي[2] فقال[3]: «وكان الجبائى يزعم أن الباري نور السموات[4] ومعنى ذلك أنه هادي أهل السموات والأرض، وأنهم به يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء، وأنه لايجوز أن نسميه نوراً على الحقيقة إذا لم يكن من جنس الأنوار، لأنا لو سميناه[5] بذلك وليس هو من جنسها لكانت التسمية له بذلك تلقيباً[6] إذا كان[7] لايستحق معنى الاسم من جهة المعقول واللغة[8]، ولو جاز أن يسمى بأنه جسم ومحدث،

---

(١) ما بين القوسين ساقط من ع، س،ج.

(٢) الجبائي هو: أبو علي محمد بن عبدالوهاب بن سلام بن خالد بن إبان الجبائي البصري، من أئمة المعتزلة البصرة وإليه تنسب فرقة الجبائي، وينسب إلى جُبَّى، من قرى البصرة، وقد نقل الأشعري كثيرًا من أقواله ومناظراته في المقالات، توفي سنة ٣٠٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ١٨٣)، ولسان الميزان (٥/ ٢٧١)، والبداية والنهاية (١١/ ١٢٥)، والمنتظم (٦/ ١٣٧).

(٣) مقالات الإسلاميين (٢/ ١٩٢).

(٤) في المقالات: نور السموات والأرض توسعًا، وفي ع،س،ج: السموات والأرض.

(٥) في ل،س،ع،ك: إذا أسميناه، والتصويب من ج ومن المقالات.

(٦) في بقية النسخ: تلبيسًا وتلقيبًا.

(٧) في المقالات: إذ كان، وكذا في بقية النسخ.

(٨) في المقالات: لا يستحق معنى الاسم، ولا الاسم من جهة العقول واللغة.

وبأنه إنسان وإن لم يكن مستحقًّا لهذه الأسماء ولا لمعانيها[1] من جهة اللغة، فلما لم يجز ذلك؛ لم يجز أن يسمى على جهة التلقيب»[2].

قال: «وكان الحسين النجار[3] يزعم أنه نور السموات والأرض، بمعنى أنه هادي أهل السموات والأرض».

قلت: القول بأنه نور حقيقةً هو قول أئمة الأشعرية[4] المتقدمين.

نقل المؤلف من كتاب الإرشاد للجويني

قلت: وأما كلام المؤسس فإنه اتبع فيه أبا المعالي الجويني[5] فإنه غَيّر مذهب الأشعري في كثير من القواعد، ومال إلى قول المعتزلة، فإنه كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم بن الجبائى[6]، وكان قليل المعرفة بمعاني الكتاب والسنة وكلام

---

(١) في ع: ولا معانيها.

(٢) في ل: التقليب، والتصويب من بقية النسخ.

(٣) الحسين بن محمد النجار، سبق ترجمته ص ٣٤٩.

(٤) في ل: الأشعري، وترجح أن الصواب ما أثبته وهو من سائر النسخ؛ لأن المقصود متقدمي الأشاعرة لا أئمة الأشعري.

(٥) هو: عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد، أبو المعالي، الجويني، إمام الحرمين، ولد سنة ٤١٩هـ في (جوين) من نواحي نيسابور، من كتبه: الشامل، والإرشاد وهو اختصار له، وهو يعد من أئمة الأشاعرة، تتلمذ عليه الغزالي وغيره، توفي سنة٤٧٨هـ. انظر: تبيين كذب المفتري ص٢٧٨ ـ ٢٨٥، ووفيات الأعيان (٣/ ١٦٧ ـ ١٧٠)، وطبقات الشافعية للسبكي (٥/ ١٦٥ ـ ٢٢٢)، وشذرات الذهب (٣/ ٣٥٨ ـ ٣٦٢)، وسير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٦٨ ـ ٤٧٧). سبقت ترجمته ص ٢٧٥.

(٦) هو: عبدالسلام بن محمد عبدالوهاب، أبو هاشم الجبائي المعتزلي، من كبار الأذكياء، أخذ عن والده، وله كتاب الجامع الكبير وغيره، توفي سنة ٣٢١هـ. =

السلف والأئمة[1] مع براعته وذكائه في فنه.

قال في الإرشاد، له، ذكره الأنصاري[2] شارحه:

ومما يسأل عنه قوله تعالى: ﴿۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ قال ابن عباس: «هادي أهل السموات والأرض»[3] قال: «ولا يستجيز مُنْتَمٍ إلى الإسلام القول بأن نور السموات[4] هو الله[5]، والله تعالى يقول: ﴿لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ﴾[6] قال: «والمقصود من إطلاق هذا اللفظ[7] ضرب الأمثال، فهي كذلك[8] على الإجمال وقد نطق بذلك[9]

= انظر: سير أعلام النبلاء (١٥/ ٦٣، ٦٤)، وتاريخ بغداد (١١/ ٥٥ ـ ٥٦)

(١) في س: الأئمة الأربعة.

(٢) قال حاجي خليفة في كشف الظنون (١/ ٦٨) بعد أن ذكر كتاب الإرشاد للجويني: « شرحه أبو القاسم سلمان (سليمان) بن ناصر الأنصاري المتوفى سنة ٥١٢هـ».

وقال الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٩/ ٤١٢): «إمام المتكلمين سيف النظر، سلمان بن ناصر بن عمران النيسابوري الصوفي الشافعي تلميذ إمام الحرمين. . .» إلى إن قال: «وكان يتوقَّد ذكاءً، له تصانيف وشهرة وزهد وتعبد، شرح كتاب الإرشاد وغير ذلك». والقول الذي أشار إليه المؤلف في كتابه الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد للجويني ص١٥٨.

(٣) في الإرشاد: قيل معناه الله هادي أهل السموات والأرض.

(٤) في الإرشاد، وج: بأن نور السموات والأرض.

(٥) في الإرشاد: هو الإله.

(٦) الآية: ليست في الإرشاد، وهي في سورة [فصلت: ٣٧].

(٧) الإرشاد: والمقصود من الآية.

(٨) الإرشاد: فهي بذلك.

(٩) الإرشاد: بما ذكرناه.

سياق الآية وذلك قوله: ﴿وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ﴾ [النور: ٣٥] ولما كان النور يُستضاء به/ ويهتدى سُمِّيَ به كما سُمِّي النبي ﷺ سراجاً منيراً[١]، والعرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا كان منه بسبب، فسمت المطر سماء لنزوله من السماء، فكذلك يحتمل أن يكون سبحانه أطلق هذا الاسم على نفسه وسماه به، لأن النور من خلقه، وكأنه قال: منه نور السموات والأرض، وهو مُنَوِّرهما؛ قال: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر: ٦٩] أي بنورٍ من ربها[٢]، وقال: ﴿وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى: ٥٢] وفي التفسير: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ أي بآثارِ عدلِ ربها؛ يعني بحيث ينتصف للمظلومين[٣]، وقال تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١] وقال: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴿٤٠﴾﴾ [النور: ٤٠] وقال ﷺ حين سئل عن شرح الصدور: «**نور يقذف في القلب**»[٤] فثبت أن النور

١١/ب

---

(١) في آيات الأحزاب [٤٥، ٤٦]: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ﴿٤٦﴾﴾ الآيات.

(٢) أي بنور من ربها: ساقطة من س.

(٣) في تفسير البغوي للآية (٤/ ٨٨) سورة الزمر قال: عن الحسن والسدي ﴿بِنُورِ رَبِّهَا﴾ قال: بعدل ربها.
وفي تفسير القرطبي (١٥/ ٢٨٢) ﴿بِنُورِ رَبِّهَا﴾: بعدل ربها. قاله الحسن وغيره، وقال الضحاك: بحكم ربها، والمعنى واحد، أي أنارت وأضاءت بعدل الله وقضائه بالحق بين عباده.

(٤) روى ابن جرير في تفسيره (٨/ ٢٦، ٢٧) في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ سورة الأنعام، روي عن ابن مسعود وغيره لما سئل ﷺ عن هذه الآية كيف يشرح الصدر فأجاب: «**نور يقذف فيه فينشرح له** =

مجعول مخلوق، والجعل المضاف إلى الله عز وجل لا يكون إلا بمعنى الخلق[1] ونصوص القرآن شاهدة لما ذكرناه: النور هو الهادي، لايعلم العباد إلا ما علمهم، ولايدركون إلا ما يسر لهم إدراكه، فالحواسُ والعقل فطرته وعطيته.

نقل المؤلف عن الخطابي

وقال الخطابي[2]: «ولايجوز أن يُتوهَّم أن الله نور من الأنوار؛ فإن النور تُضادُّه الظلمة وتعاقبه فتزيله، وتعالى الله أن يكون له ضد أو ندّ»[3].

= وينفسح، قالوا: فهل لذلك من أمارة يعرف بها؟ قال: **الإبانة إلى دار الخلود، والتجافي عن دار الغرور، والاستعداد للموت قبل الموت**» وهذه رواية أبي جعفر، ورواية ابن مسعود نحوها، وأوردها القرطبي في تفسيره لآية الزمر: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ﴾ الآية (١٥/ ٢٤٧).

(١) قال القرطبي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ (١٥/ ٢٨٢) «وقيل إن الله يخلق نورًا يوم القيامة يلبسه وجه الأرض فتشرق الأرض به، وقال ابن عباس: النور المذكور هاهنا ليس من نور الشمس والقمر؛ بل هو نور يخلقه الله فيضيء به الأرض. وروي أن الأرض يومئذ من فضة تشرق بنور الله تعالى حين يأتي لفصل القضاء، والمعنى أنها أشرقت بنورٍ خَلَقَهُ اللهُ تعالى، فأضاف النور إليه على حد إضافة الملك إلى المالك».

(٢) هو الإمام: حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي، أبو سليمان، فقيه، محدث، من أهل (بست) له: معالم السنن وغريب الحديث، والغنية، وشأن الدعاء وغيرها، ولد سنة ٣١٩هـ وتوفي في (بست) في أفغانستان سنة ٣٨٨هـ. انظر: البداية والنهاية (١١/ ٣٦٣)، وتذكرة الحفاظ (٣/ ١٠١٨ ـ ١٠٢٠)، وشذرات الذهب (٣/ ١٢٧)، والأعلام (٢/ ٢٧٣).

(٣) أورد قولَ الخطابي هذا البيهقيُ في الأسماء والصفات ص ١٠٣ عند ذكر اسم (النور) وأورده المؤلف كما في الفتاوى ـ ولكن بمعناه ـ ثم رد عليه من عدة أوجه (٦/ ٣٧٤ وما بعدها).

تعقيب المؤلف على ما نقله عن العلماء

قلت: ذكرنا كلام هؤلاء النفاة مع كلام المثبتة؛ فإن أهل العلم يكتبون ما لهم وما عليهم، وأهل الأهواء لايكتبون إلا ما لهم، والمرجع بعد ذلك إلى الحجة؛ فإن هذه الأقوال المذكورة عن النفاة يظهر فسادها لمن تدبر ذلك بلا كلفة.

وأما ما ذكروه(١) عن الصحابة فسنتكلم عليه إن شاء الله.

نقل المؤلف من كتاب الرد على المريسي للدارمي

قال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي في رده على المريسي وأتباعه الجهمية قال(٢): «وادَّعى المعارض أيضاً أن قوماً زعموا أن لله عيناً، يريدون جارحاً(٣) كجارح العين من الإنسان، وأرادوا التركيب واحتجوا بقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴿٣٩﴾﴾ [طه: ٣٩] ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧] ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨].

قال المعارض: والمعقول بين(٤) أن هذا يريد عين القوم يعني رئيسهم وكبيرهم، ولايريد جارحاً، ولكن يريد الذي يجوز في الكلام.

وقال ابن عباس في قوله: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ يقول: في كلاءتنا وحفظنا(٥)، ألا ترى إلى قول القائل: عين الله عليك، يقول:

---

(١) في س: ما ذكره.

(٢) رد الإمام عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ص ٥٤٥ ـ ٥٤٦ (عقائد السلف) وص ٥٣٤ ـ ٥٣٧، تحقيق رشيد الألمعي، (باب: إثبات الضحك)

(٣) جارحاً: ليست في الرد.

(٤) في ل وبقية النسخ: يبين، والتصويب من الرد.

(٥) ذكر القرطبي في تفسيره (١٧/ ٧٨) في تفسيره للآية من سورة الطور: ﴿فَإِنَّكَ =

أنت في حفظ الله وكلاءته».

قال[1]: «فيقال لهذا المعارض: أما ما ادعيت أن قومًا يزعمون أن لله عيناً فإنا نقوله، لأن الله قاله ورسوله[2]» وأما جارح كجارح العين من الإنسان على التركيب فهذا كذب ادعيته علينا عمداً لما أنك[3] تعلم أحداً لايقوله غير أنك لا تألو ما شنَّعت ليكون أنجع/لضلالك في قلوب الجهال، والكذب لايصلح منه جَدّ ولاهزل، فمن أي الناس سمعت أنه جارح[4] مركب؟ فأشر إليه، فإن قائله كافر، فَلِمَ تكرِّر[5] قولك جسم مركب، وأعضاء وجوارح وأجزاء كأنك تهول[6] بهذا التشنيع علينا أن نكف عن وصف الله بما وصف نفسه في كتابه وما وصفه به الرسول[7] ﷺ، ونحن وإن لم نصف الله بجسم كأجسام المخلوقين ولا بعضو ولا بجارحة؛ لكنا نصفه بما يغيظك من

١٢/أ

= ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ قال: «أي بمرأى منا، ومنظر منا، نرى ونسمع ما تقول وتفعل، وقيل بحيث نراك ونحفظك ونحوطك ونحرسك ونرعاك».
وأورد البغوي في تفسيره للآية (٤/ ٢٤٣): ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ قال: «أي بمرأى منا، قال ابن عباس: نرى ما يعمل بك».

(١) أي الدارمي (والكلام متصل).
(٢) في الرد: ورسوله قاله.
(٣) لما أنك: كذا في ل والرد. وفي ع،س،ج: لأنك.
(٤) في ع،ج: خارج.
(٥) فلم تكرر؟ كذا بالاستفهام ـ وفي الرد: فكم تكرر ـ بالكاف.
(٦) في الرد: تهود ـ بالدال.
(٧) في الرد: وما وصفه الرسول.

هذه الصفات التي أنت ودعاتك لها منكرون.

فنقول: إنه الواحد الأحد الصمد[1] الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، ذو الوجه الكريم، والسمع السميع، والبصر البصير، نور السموات والأرض كما وصفه الرسول في دعائه حين يقول: «**اللهم أنت نور السمـوات والأرض**» وكما قال أيضاً: «**نور أنى أراه**» وكما قال ابن مسعود: «نور السموات والأرض من نور وجهه»[2].

والنور لا يخلو من أن يكون له إضاءة واستنارة ومرأى ومنظر[3]، وأنه يُدرك يومئذ بحاسة النظر[4] إذا كشف عنه الحجاب كما يُدرك الشمس والقمر في الدنيا، وإنما احتجب الله عن أعين الناس[5] في الدنيا رحمة لهم، لأنه لو تجلَّى في الدنيا[6] لهذه الأعين المخلوقة الفانية لصارت دكًّا[7]، وما احتملت النظر إلى الله تعالى لأنها أبصار خلقت للفناء، لاتحتمل نور البقاء، فإذا كان يوم القيامة ركبت الأبصار للبقاء فاحتملت النظر إلى نور البقاء.

---

(١) في الرد: الفرد الصمد.

(٢) سبق قريبًا تخريج الحديثين؛ الأول ص ٤٨٨ وأثر ابن مسعود ص ٢١٨.

(٣) في الرد: ومنظر ورواء.

(٤) في ل: بحاسة النظر والكلام، ورجحت أن الصواب حذف لفظ (الكلام) كما في الرد، وليس لها معنى.

(٥) في الرد: عن أعين الناظرين.

(٦) في الرد: في هذه الدنيا.

(٧) في الرد: لصارت كجبل موسى دكًّا.

وأما تفسيرك عن ابن عباس [في قوله: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ أنه قال: بحفظنا وكلاءتنا. فإن صحّ قولك عن ابن عباس][1] فمعناه الذي ادعينا لا ما ادعيت أنت، نقول بحفظنا وكلاءتنا: بأعيننا، فإنه[2] لايجوز في كلام العرب أن يوصف أحد بكلاءةٍ[3] إلا وذلك الكالئ من ذوي الأعين، فإن جهلت فسمِّ شيئاً[4] من غير ذوي الأعين يوصف بالكلاءة، وإنما أصل الكلاءة من جهة النظر[5]، وقد يكون الرجل كالئاً من غير نظر ولكنه لايخلو أن يكون من ذوي الأعين، وكذلك معنى قولك: عين الله عليك، فافهم، وقد فسرنا بعض هذا الكلام في صدر كتابنا غير أنك أعدته[6] لحاجة فيك اغتياظاً على من يؤمن برؤية الله تعالى يوم القيامة»[7].

نقل المؤلف عن ابن خزيمة

وقال الإمام أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة لمَّا بين ما سمى الله بعض خلقه من أسمائه مع انتفاء التمثيل، قال[8]: «وربنا جل وعلا النور، وقد سمى الله تعالى بعض خلقه نوراً

---

(١) ما بين القوسين ليس في الرد.
(٢) في الرد وبقية النسخ: لأنه.
(٣) في الرد: بالكلاءة.
(٤) في الرد: فسمِّ لنا شيئًا.
(٥) في الرد: من أجل النظر.
(٦) في ل: إذا غيرته، والمثبت من الرد وباقي النسخ.
(٧) انتهى كلام الدارمي من كتاب الرد على بشر المريسي.
(٨) في كتاب التوحيد، في باب (ذكر صورة ربنا جل وعلا) الجزء الأول ص٧٨، تحقيق/ عبدالعزيز الشهوان.

فقال: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ وقال: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [النور: ٣٥] وقال: ﴿نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَـٰنِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَٱغْفِرْ لَنَآ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ⑧﴾ [التحريم: ٨] وقال تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَـٰنِهِم﴾ [الحديد: ١٢]».

/ قال أبو بكر[١]: «قد كنت خبرت منذ دهر طويل أن بعض من كان يدَّعي العلم ممن كان لايفهم هذا الباب يزعم أنه غير جائز أن يُقرأ «اللهُ نُورُ السموات والأرض» وكان يقرأ «اللهُ نَوَّرَ السموات والأرض». فبعثت إليه بعض أصحابي، وقلت له: قل له: ما الذي تنكر أن يكون لله عز وجل اسم يسمي الله بذلك الاسم بعض خلقه، فقد وجدنا الله تعالى قد سمى بعض خلقه بأسامٍ هي له أسامي؟ وبينت[٢] له بعض ما أمليته[٣] في هذا الفصلِ، وقلت للرسول: قل له: قد رُوي عن النبي ﷺ بالإسناد الذي لايدفعه عالم بالأخبار ما يثبت أن الله نور السموات والأرض». ١٢/ب

قلت: في خبر طاوس[٤] عن ابن عباس أن النبي ﷺ كان

---

(١) بعد الكلام السابق (والكلام متصل).

(٢) في التوحيد: وبعثت.

(٣) في التوحيد: ما قد أمليته.

(٤) هو: طاوس بن كيسان اليماني، الحميري، أبو عبدالرحمن، قيل إن طاوس لقب له، واسمه ذكوان، وهو من علماء اليمن وعبادهم، ومن فضلاء التابعين، مات سنة ١٠٦هـ. انظر: الجرح والتعديل (٤/ ٥٠٠)، وسير أعلام النبلاء (٥/ ٣٨ ـ =

يدعو: «**اللهم لك الحمد أنت نور السموات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت قيم السموات والأرض ومن فيهن**»[(١)] فرجع الرسول وقال: لست أنكر أن يكون الله نوراً. كما قد[(٢)] بلغني بعد أنه رجع»[(٣)].

نقل المؤلف من كتاب الإبانة للأشعري

وقال أبو الحسن الأشعري في إبانته[(٤)]: قال الله تعالى: ﴿۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ ۞﴾[(٥)] فسمى نفسه نوراً، والنور عند الأمة لايخلو من أحد معنيين[(٦)]: إما أن يكون نوراً يسمع، أو نوراً يُرى، فمن زعم أن الله يسمع ولا يرى كان مخطئاً في نفيه[(٧)] رؤيةَ ربِّه وتكذيبه بكتابه عز وجل وقول نبيه ﷺ».

نقل المؤلف من كتاب إبطال التأويلات لأبي يعلى

وقال القاضي أبو يعلى[(٨)]: «فأما قوله في حديث جابر: **بيْنَا أهلُ الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور من فوق رؤوسهم، فإذا الرب سبحانه وتعالى قد أشرف عليهم من فوقهم، فقال: السلام**

= ٣٩).

(١) سبق تخريجه.

(٢) في ل وبقية النسخ: كما قال، والتصويب من كتاب التوحيد.

(٣) انتهى كلام ابن خزيمة.

(٤) الإبانة، باب ذكر الاستواء على العرش، ص٤٩، ط المطبعة السلفية.

(٥) بقية الآية: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ﴾ ليست في الإبانة.

(٦) الإبانة: من أن يكون أحد معنيين.

(٧) الإبانة: فقد أخطأ في نفيه.

(٨) في كتابه: إبطال التأويلات لأخبار الصفات في أحاديث الرؤية ص (١٩٤) من القسم (المخطوط الذي لم يحقق بعد).

عليكم يا أهل الجنة. فذلك قوله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ قَوۡلٗا مِّن رَّبّٖ رَّحِيمٖ ﴿٥٨﴾﴾ [يس: ٥٨] قال: فينظر إليهم، وينظرون إليه، ولايلتفتون إلى شيء من النعيم ما داموا ينظرون إليه»[(١)] قال[(٢)]:

---

(١) من قوله: «رؤوسهم» إلى نهاية الحديث «ما داموا ينظرون إليه» ليس موجوداً في: إبطال التأويلات.
والحديث رواه ابن ماجة في المقدمة ح١٨٤ (١/ ٦٦) وفي آخره: «**حتى يحتجب عنهم، ويبقى نوره وبركته عليهم في ديارهم**» رواه من طريق أبي عاصم العباداني عن الفضل الرقاشي عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبدالله.
وأخرجه الآجري في الشريعة ص٢٦٧، وأبونعيم في صفة الجنة ح٩١ (١/ ١٢٨) وفي الحلية (٦/ ٢٠٨)
ورواه العقيلي في الضعفاء (٢/ ٢٧٤) في كلامه عن العباداني أبو عاصم، واسمه عبدالله بن عبيد الله، وقال في آخر كلامه وروايته للحديث: «لا يتابع عليه ولا يُعرَف إلا به».
ورواه ابن عدي في الكامل (٦/ ٢٠٣٩ ـ ٢٠٤٠) في ترجمة الفضل بن عيسى الرقاشي، وقال عنه كما نقل عن البخاري أن ابن عيينة قال: «كان يرى القدر وليس أهلاً أن يروى عنه» يقصد الفضل، ثم ساق ابن عدي إسناده من طريق العباداني عن الفضل عن ابن المنكدر عن جابر وذكر الحديث»، ثم قال في نهاية كلامه: «وللفضل بن عيسى غير ما ذكرت من الحديث، والضعف بيِّن على ما يرويه».
ورواه اللالكائي في شرح أصول أهل السنة ح٨٣٦ (٣/ ٤٨٢)، وأورده التبريزي في المشكاة ح٥٦٦٤ (٣/ ١٥٧٧)، وقال الألباني في تعليقه بعد الحديث: «وإسناده ضعيف» وابن الجوزي في الموضوعات روى هذا الحديث (٣/ ٢٦٠ ـ ٢٦١) وقال: «هذا حديث موضوع على رسول الله ﷺ ،مدار طرقه كلها على الفضل بن عيسى الرقاشي».
ضعفُ إسناد هذا الحديث يرجع إلى ضعف العباداني، والفضل بن عيسى الرقاشي، كما ذكر ذلك الذهبي وغيره.

(٢) أي القاضي ابن أبي يعلى (والكلام متصل).

«فلا يمتنع حمله على ظاهره وأنه نور ذاته؛ لأنه إذا جاز أن يُظهر لهم ذاته فيرونها جاز أن يظهر لهم نوره[1] فيرونه، لأن النور من صفات ذاته، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر: ٦٩] وذكر في موضع آخر قولين في ذلك ورجح هذا في المذهب.

فقال في تفسير الأسماء الحسنى[2]: وأما وصفه بأنه نور فقيل: معناه منوِّر السموات والأرض بالنيرين، أو منور قلوب أهل السموات والأرض بالهدى والتوفيق، لأنه لايجوز أن يكون جسماً مضيئاً ولا شعاعاً وضياءً[3] كبعض الأجسام، فكان معناه ما ذكرنا».

قال[4]: «وذكر أبو بكر عبد العزيز[5] في كتاب التفسير عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿۞ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾

---

(١) في ل وبقية النسخ: جاز أن يظهر لهم نورها، والمثبت من إبطال التأويلات.

(٢) تفسير الأسماء الحسنى في نفس كتاب إبطال التأويلات، حيث عقد باباً طويلاً في شرح الأسماء الحسنى التي وردت في الكتاب والسنة، والكلام المشار إليه هنا في ص٣٣٨ في: (اسم النور).

(٣) في ع: ولا شعاعاً وضيئًا.

(٤) أي القاضي ابن أبي يعلى (والكلام متصل).

(٥) هو: الإمام أبو بكر، عبدالعزيز بن جعفر بن أحمد بن يزداد بن معروف، الحنبلي، صاحب الخلال، ومن شيوخ الحنابلة، متسع الرواية مشهورًا بالديانة، من مؤلفاته: المقنع، والشافي، وغيرهما، توفي سنة ٣٦٣هـ. انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ١١٩ ـ ١٢٧)، وسير أعلام النبلاء (١٦/ ١٤٣)، وشذرات الذهب (٣/ ٤٥ ـ ٤٦).

[النور: ٣٥] يقول: الله سبحانه هادي أهل السموات والأرض»[١]/ [و][٢] قيل: هو نور لا كالأنوار ليس بذي شعاع ولاجسم مضيء على ظاهر القرآن، وهو أشبه بكلام أحمد رحمه الله فيما خرجه في الرد على الجهمية[٣] لأنه قال: «قلنا للجهمية: الله نور، فقالوا: هو نور كله[٤]، فقلنا لهم: قال الله ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ فقد أخبر جل ثناؤه أن له نوراً. وقلنا لهم: لمّا زعمتم أن الله في كل مكان، وهو نور فلم لا يضيء البيت المظلم من النور الذي هو فيه إذا زعمتم أن الله في كل مكان».

١٣/أ

قال: «وظاهر هذا الكلام من أحمد[٥] أنه أثبت له هذه الصفة»[٦].

تعقيب المؤلف على ما نقله عن القاضي أبي يعلى

قلت: كلام أحمد رحمه الله صريح في أن كونه نوراً يوجب أن تضيء به الأمكنة التي لاحجاب بينه وبينها كما دل على ذلك الكتاب والسنة في قوله: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾.

---

(١) رواه عن ابن عباس ابن جرير في تفسيره للآية (١٨/ ١٣٥).

(٢) الواو: زيادة من إبطال التأويلات.

(٣) الرد على الجهمية للإمام أحمد ص١٠٢ في آخر كتابه (من عقائد السلف) وفي آخر كلام الإمام أحمد: « وما بال السراج إذا أدخل البيت يضيء، فعند ذلك تبين للناس كذبهم على الله تعالى» (وقد سبق نقل كلام أحمد).

(٤) مقصود الجهمية في ذلك: أن الله نور حال في كل مكان (تعالى الله عن قولهم).

(٥) في س،ج: وظاهر كلام أحمد.

(٦) انتهى كلام ابن أبي يعلى.

وهؤلاء المفسرون للقرآن والأسماء الحسنى قدوتهم في تفسيره أنه (هادي) هو ما نقلوه عن ابن عباس، وهذا إنما هو مأخوذ من تفسير الوالبي علي بن أبي طلحة[1] الذي رواه عبد الله ابن صالح[2] عن معاوية بن صالح[3] عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، قوله: «﴿ ۞ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ يقول: الله سبحانه هادي أهل السموات والأرض، مثل هداه في قلب المؤمن كما يكاد الزيت الصافي يضيء قبل أن تمسه النار، فإذا مسته النار ازداد ضوءاً على ضوئه، وكذلك يكون قلب المؤمن يعمل الهدى قبل أن يأتيه العلم فإذا أتاه العلم ازداد هُدىً على هدى، ونوراً على نور» فكلهم على هذه الرواية يعتمد.

فإن هذا تفسير رواه الناس عن عبد الله بن صالح. وأبو بكر

---

(١) علي بن أبي طلحة، واسم أبي طلحة: سالم بن مخارق الهاشمي الوالبي، وممن نسبه بالوالبي حاجي خليفة في كشف الظنون (١/ ٤٦٠) وفي هدية العارفين للبغدادي (١/ ٦٦٧). روى عن ابن عباس ولم يره، وثَّقه بعض العلماء وضعَّفه آخرون، وهو من الجزيرة وانتقل إلى حمص توفي سنة ١٤٣هـ. انظر: الجرح والتعديل (٦/ ١٩١)، وميزان الاعتدال (٣/ ١٣٤)، والتهذيب (٧/ ٣٣٩)، والتقريب (٢/ ٣٩)

(٢) عبدالله بن صالح بن محمد بن مسلم الجهني، أبو صالح، المصري، صدوق كثير الغلط، روى عن معاوية بن صالح وموسى بن علي، وهو كاتب الليث، ثبتٌ في كتابته، مات سنة ٢٢٢هـ. انظر: التهذيب (٥/ ٢٥٦ ـ ٢٦١)، والتقريب (١/ ٤٢٣)، والكاشف (٢/ ٩٦)

(٣) معاوية بن صالح بن حُدير ـ بالحاء ـ الحضرمي، أبو عمرو المصري قاضي الأندلس، صدوق، له أوهام، روى عنه أبو صالح وابن وهب، وابن مهدي، توفي سنة ١٥٨هـ. انظر: التقريب (٢/ ٢٥٩)، والكاشف (٣/ ١٥٧).

عبد العزيز نقل ذلك من تفسير[1] محمد بن جرير[2] إذ كان يعتمد عليه، وابن جرير يروي من هذا التفسير بالإسناد[3] وكذلك البيهقي في تفسير الأسماء الحسنى إنما رواه من هذا الطريق[4] وهذا التفسير هو تفسير الوالبي.

وأما ثبوت ألفاظه عن ابن عباس ففيها نظر، لأن الوالبي لم يسمعه من ابن عباس ولم يدركه، بل هو منقطع، وإنما أخذ عن أصحابه[5]، كما أن السدي[6] أيضاً يذكر تفسيره عن ابن مسعود

---

(١) في ل: في تفسير، والمثبت من بقية النسخ.

(٢) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري، الإمام، أبو جعفر، نزيل بغداد، له التفسير: جامع البيان، والتاريخ: تاريخ الرسل والملوك، وغيرها من مؤلفاته الجليلة التي تدل على علوه وجلال قدره، مولده سنة ٢٢٤هـ ووفاته سنة ٣١٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٢٦٧ ـ ٢٨٢)، ووفيات الأعيان (٤/ ١٩١)، وطبقات الفقهاء للشيرازي ص ٩٣.

(٣) قال ابن جرير في التفسير (١٨/ ١٣٨) في تفسيره للآية: ﴿ ۞ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ الآية: «حدثني علي، قال: حدثنا أبو صالح، قال: حدثني معاوية عن علي عن ابن عباس ﴿ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ ﴾ قال: مثل هداه في قلب المؤمن كما يكاد الزيت الصافي يضيء، قبل أن تمسه النار، فإذا مسته النار ازداد ضوءًا على ضوء كذلك يكون قلب المؤمن يعمل بالهدى قبل أن يأتيه العلم، فإذا جاءه العلم ازداد هدى على هدى، ونورًا على نور».

(٤) رواه البيهقي بإسناده من الطريق السابق، وبنفس المتن في كتابه: الأسماء والصفات ص١٠٢ ـ ١٠٣ في شرحه للأسماء الحسنى. وأورده السيوطي في الدر المنثور (١٨/ ١٩٧) عند تفسيره للآية.

(٥) الذين ترجموا للوالبي ذكروا أنه لم يرَ ابن عباس. انظر المراجع في ترجمته قبل قليل. وقوله أخذ: «عن أصحابه» أي أصحاب ابن عباس.

(٦) السدي هو : إسماعيل بن عبدالرحمن بن أبي كريمة، وقيل ابن أبي ذؤيب، =

عن ابن عباس وغيرهما من أصحاب النبي ﷺ وليست تلك ألفاظهم بعينها، بل نقل هؤلاء شبيه بنقل أهل المغازي والسير، وهو مما يُستشهد به، ويعتبر به، ويُضم بعضه إلى بعض، فيصير[1] حجة.

وأما ثبوت شيء بمجرد هذا النقل عن ابن عباس فهذا لايكون عند أهل المعرفة بالمنقولات، وأحسن حال هذا أن يكون منقولاً عن ابن عباس بالمعنى الذي وصل إلى الوالبي إن كان له أصل عن ابن عباس، وغايته أن يكون لفظ ابن عباس، وإذا كان/ لفظه[2] قول ابن عباس فليس مقصود ابن عباس بذلك أن الله هو نفسه[3] ليس بنور، وأنه لا نور له، فإنه قد ثبت بالروايات الثابتة عن ابن عباس إثبات النور لله تعالى كقوله في حديث عكرمة[4] لما سأله عن قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾

١٣/ب

= الهاشمي، الكوفي، وهو السدي الكبير، صاحب التفسير، روى عن ابن عباس وغيره، وعنه أبو عوانة وأسباط بن نصر والثوري وغيرهم، وُثِّق من قبل طائفة من العلماء وجُرِّح من قبل آخرين،ورمي بالتشيع توفي سنة ١٢٧هـ. انظر: ميزان الاعتدال (١/ ٢٣٦)، واللباب في تهذيب الأنساب (٢/ ١١٠).

(١) في ك: يصير.
(٢) في س: لفظ.
(٣) في بقية النسخ: هو في نفسه.
(٤) عكرمة: أبو عبدالله القرشي المدني البربري الأصل، مولى ابن عباس، حدث عنه وعن عائشة وغيرهما، قال ابن سعد في الطبقات (٥/ ٢٨٧ ـ ٢٩٣): «قالوا: وكان عكرمة كثير الحديث والعلم، بحرًا من البحور، وليس يحتج بحديثه، ويتكلم الناس فيه» ولقد وثق من قبل بعض العلماء توفي سنة ١٠٥هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ١٢ـ ٣٦).

فقال: «ويحك، ذاك نوره الذي هو نوره، إذا تجلى بنوره لم يدركه شيء»[1] وابن عباس هو الراوي في الصحيحين[2] عن النبي ﷺ أنه قال: «**اللهم أنت رب السموات والأرض ومن فيهن، [وأنت نور السموات والأرض ومن فيهن]**[3] **وأنت قيّام السموات والأرض ومن فيهن**».

ومعلوم أنه لو لم يكن النور إلا الهادي لكانت الهداية مختصة بالحيوانات، فأما الأرض نفسها فلا توصف بهدى، والحديث صريح بأنه نور السموات والأرض ومن فيهن، وأيضاً فوصفه بأنه القيم والرب، وفرق بين ذلك وبين النور.

ولكن عادة السلف من الصحابة والتابعين كل منهم يذكر في

---

(١) الأثر بهذا اللفظ رواه الترمذي في كتاب التفسير، ومن تفسير سورة النجم ح٣٢٧٩ (٥/ ٣٩٥) وقال: «حديث حسن غريب من هذا الوجه».
وروآه ابن أبي عاصم في كتاب السنة ح٤٣٧ باب (ما ذكر من رؤية النبي ﷺ ربه تعالى) (١/ ١٩٠) وقال الألباني في تعليقه: «إسناده ضعيف ورجاله ثقات، لكن الحكم بن أبان فيه ضعف من قبل حفظه»
ورواه ابن خزيمة من طريقين إلى الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن عباس، وفيهما لفظ: « **لا أمَّ لك**» «**ويحك**» كتاب التوحيد (١/ ٤٨١ ـ ٤٨٣) تحقيق الشهوان.
ورواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة ح٩٢٠ (٣/ ٥٢٠، ٥٢١) عن الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن عباس به وفيه لفظ: «**لا أم لك**».
وأورده السيوطي في الدر المنثور في تفسيره للآية(٧/ ٣٣٥).

(٢) في ل: في الصحيح، وصوبتها لأن الحديث في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) زيادة من الحديث، ومن بقية النسخ.

تفسير الآية أو الاسم بعض معانيه التي يصلح للسائل، كما ذكروا مثل ذلك في اسمه الصمد واسمه الرحمن وغيرهما من أسمائه، لا يريدون بذكر ما يذكرونه نفي ما سواه مما يدل عليه الاسم، وكذلك في سائر تفسير القرآن، مثل تفسير قوله: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [فاطر: ٣٢] حيث يذكر كل منهم بعض أنواع هذه الأصناف[(١)] وهذا كثير في التفسير. ومقصوده[(٢)] هنا يذكر نوره الذي في قلوب[(٣)] المؤمنين، ولاريب أن هذا متعلق بهدايته للمؤمنين[(٤)]، فذكر من معنى الاسم ما يناسب مقصوده، وكونه هادياً مثل كونه نوراً فـ[ي][(٥)] ما يلزم عليهما كما نبهنا[(٦)] على هذا في غير هذا[(٧)] الموضع.

وكلام ابن كلاب قد نبَّه فيه على ذلك.

تحقيق المؤلف النقل عن ابن مسعود

وأما ما ذكره[(٨)] عن ابن مسعود أنه قال: منور، وأنها في مصحفه كذلك[(٩)] فهذا لا ينافي كونه نوراً، بل هو

---

(١) في ل: لفظ: الإنصاف، وهو خطأ، والمثبت من بقية النسخ.
(٢) أي ابن عباس رضى الله عنهما.
(٣) في بقية النسخ: قلب.
(٤) في س: بهدايته المؤمنين.
(٥) الياء: زيادة للضرورة.
(٦) في س: نبهت، وفي ج: قد نبهنا.
(٧) هذا: ليست في بقية النسخ.
(٨) في ج،س،ك: ذكر.
(٩) أورد ابن كثير في تفسيره (٣/ ٢٩٠) أن بعضهم قرأ: (الله منور السموات=

توكيد فإن[1] الموجودات النورانية نوعان: منها ما هو بنفسه[2] مستنير كالجمرة، فهذا لا يقال له: نور، ومنها ما هو مستنير، وهو ينير غيره، فهذا هو النور كالشمس والقمر والنار، وليس في الموجودات ما ينوِّر غيره، وهو في نفسه ليس بنور. فقراءة ابن مسعود منوِّر هو تحقيق لمعنى كونه نوراً، وهذا مثل كونه مكلماً ومعلماً؛ فإن ذلك فرعُ كونه في نفسه متكلماً عالماً[3]، يؤيد ذلك أن ابن مسعود كان يقول: «إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار، نور السموات من نور وجهه»[4].

تحقيق المؤلف النقل عن أبي بن كعب

وأما ما نُقِلَ عن أبي بن كعب أنه قال: مزيِّن[5] فهذا لا أصل له ولم يعز ذلك إلى حيث يقبل، وهو بالكذب على أُبيٍّ أشبه، فإن تفسير أُبيٍّ بن كعب لهذه الآية معروف[6] بالإسناد، رواه

= والأرض) وأن الضحاك وغيره قرأوا: (الله نوّر السموات والأرض) على الماضي، وذكر القرطبي في تفسيره (١٢/ ٢٥٧) أن معنى ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ﴾ أي منور السموات والأرض ونسب ذلك لابن عرفة والضحاك والقرطبي. ولم أعثر فيما بحثت على أحد نسب ذلك لابن مسعود.

(١) في ع، س، ج: تأكيد.

(٢) في ع،ي،ج: في نفسه.

(٣) في ج: حالما ـ بالحاء.

(٤) سبق تخريجه ص ٢١٨.

(٥) أورد هذا القول القرطبي في تفسيره للآية (١٢/ ٢٥٧) ونسبه لأبي بن كعب والحسن وأبي العالية بلفظ: «مزين السموات بالشمس والقمر والنجوم، ومزين الأرض بالأنبياء والعلماء والمؤمنين».

(٦) في ج: مشهوق، ويبدو أنه تحريف.

العلماء كعبد الله بن المبارك[1] وغيره عن الربيع بن أنس[2] عن أبي العالية عن أُبيٍّ بن كعب.

١٤/أ / وقد رواه عامة الأئمة المصنفين في التفسير بالإسناد، كما كانت عادة أئمة السلف مثل ابن جريج[3] ومعمر[4] ووكيع[5] وهُشَيم[6] وابن المبارك[7] وعبد الرزاق[8] والإمام أحمد

---

(١) سبقت ترجمته أول الكتاب ص ٣٦.

(٢) في الأصل: عن الربيع عن أنس، والصحيح المثبت، وهو الربيع بن أنس بن زيادة البكري، الخراساني، كان عالم مَرْو في زمانه، وسجن بها ثلاثين سنة، روى عن أنس وأبي العالية والحسن البصري، وعنه سليمان التيمي، ويعقوب ابن القعقاع، مات سنة ١٣٩هـ وقيل ١٤٠هـ. انظر: الجرح والتعديل (٣/ ٤٥٤)، وسير أعلام النبلاء (٦/ ١٦٩)، والتهذيب (٣/ ٢٣٨)

(٣) في س: ابن جرير، وهو خطأ؛ إذ المقصود: عبد الملك بن عبدالعزيز بن جريج الأموي ـ مولاهم ـ أصله رومي، ولد سنة ٨٠هـ روى عن حكيمة بنت رقيقة، وأبيه، وعطاء بن أبي رباح وغيرهم، وعنه: الأوزاعي، والليث، وولداه عبدالعزيز ومحمد، مات سنة ١٥٠هـ. انظر. الجرح والتعديل (٥/ ٣٥٦ ـ ٣٥٨)، وسير أعلام النبلاء (٦/ ٣٢٥ ـ ٣٣٦)، وميزان الاعتدال (٢/ ٦٥٩)، والتهذيب (٦/ ٤٠٢ ـ ٤٠٥).

(٤) هو: معمر بن راشد بن أبي عمر الأزدي، إمام، حافظ، ثقة محدث فقيه، ولد بالبصرة سنة٩٥هـ، وسكن اليمن وأقام بها واشتهر، حتى توفي سنة ١٥٣هـ. انظر: البداية والنهاية (٩/ ٢٦٦)، والتهذيب (١٠/ ٢٤٣).

(٥) وكيع بن الجراح، تقدم ص٣٦٦.

(٦) هشيم بن بشير بن القاسم بن دينار السلمي، أبو معاوية ابن أبي خازم الواسطي، ثقة، حافظ، ثبت، متفق على إمامته، قال الذهبي: «كان رأسًا في الحفظ إلا أنه صاحب تدليس كثير قد عرف بذلك» ولد سنة ١٠٤هـ وتوفي سنة ١٨٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٨/ ٢٨٧ ـ ٢٩٤)، والتقريب (٢/ ١٢٩).

(٧) هو الإمام: عبدالله بن المبارك.

(٨) هو: عبدالرزاق بن همام بن نافع الحميري الصنعاني الإمام أبو بكر، ولد عام =

وإسحاق بن راهويه[1] وخلائق غيرهم، وقد رواه عبد بن حميد[2] في تفسيره ومحمد بن جرير، وذكره الإمام أبو بكر بن المنذر[3] في تفسيره من طريق عبد بن حميد ثنا عبيدالله بن موسى[4] عن أبي جعفر الرازي[5] عن الربيع بن أنس عن أبي العالية[6] عن أبي بن كعب في قول

= ١٢٦هـ، وهو من الأئمة الحفاظ الثقات في الحديث والتفسير والفقه، له مصنفات منها: المصنف، والتفسير وغيرهما، توفي سنة ٢١٠هـ.

(١) هو: إسحاق بن إبراهيم بن راهويه الحنظلي، تقدم ص ٣٧.

(٢) هو الإمام الحافظ: عبد بن حميد بن نصر الكسِّي، أو الكشِّي، يقال إن اسمه عبدالحميد، ولد بعد السبعين ومائة، حدَّث عن يزيد بن هارون وعلي بن عاصم الواسطي وعبدالرزاق، وعنه مسلم والترمذي وغيرهما مات سنة ٢٤٩هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٢/ ٢٣٥ ـ ٢٣٨)، وشذرات الذهب (٢/ ١٢٠).

(٣) هو الإمام الحافظ: أبو بكر: محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري نزيل مكة، الفقيه، صاحب التصانيف كالإشراف في اختلاف العلماء، والإجماع وغيرهما، ولد بنيسابور سنة ٢٤٢هـ، وتوفي سنة ٣١٨هـ. انظر: وفيات الأعيان (٤/ ٢٠٧)، وتذكرة الحفاظ (٣/ ٧٨٢)، وسير أعلام النبلاء (١٤/ ٤٩٠ ـ ٤٩٢)، وشذرات الذهب (٢/ ٢٨٠).

(٤) عبيد الله بن موسى بن أبي المختار، باذام العبسي، الكوفي أبو محمد، ولد في حدود عام عشرين ومائة، كان من حفاظ الحديث، وهو أول من صنف المسند على ترتيب الصحابة بالكوفة، قال ابن حجر: «ثقة، كان يتشيع» توفي سنة ٢١٣هـ. انظر: التقريب (١/ ٥٣٩)، وسير أعلام النبلاء (٩/ ٥٥٣ ـ ٥٥٧).

(٥) هو عيسى بن ماهان، أبو جعفر الرازي، عالم الري فهو مروزي الأصل، وقال ابن حجر: «صدوق، سيء الحفظ». انظر: التقريب (٢/ ٤٠٦) وقد وثَّقه بعضهم، توفي في حدود سنة ١٦٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٧/ ٣٤٦ـ٣٤٩)، والتهذيب (١٢/ ٥٦ـ٥٧).

(٦) أبو العالية: رفيع بن مهران الرياحي، من كبار التابعين، أسلم بعد وفاة النبي ﷺ بسنين، وأخذ القرآن عرضًا عن أبي بن كعب وقرأه على عمر ثلاث مرات، مات سنة ٩٣هـ وقيل ٩٦هـ. انظر: غاية النهاية في طبقات القراء (١/ ٢٨٤)، واللباب في تهذيب الأنساب (٢/ ٤٦) للداوودي (١/ ١٧٨).

الله[1]: ﴿ ۞ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ ﴾ قال فبدأ بنور نفسه فذكره[2]، ثم ذكر نور المؤمن فقال: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ يقول: مثل نور المؤمن»، قال: «فكان أبي بن كعب يقرأها كذلك: (مثل نوره مثل نور المؤمن) قال: فهو عبدٌ جعل الإيمان والقرآن في صدره[3] قال: قلت[4]: ﴿كَمِشۡكَوٰةٖ﴾ قال: المشكاةُ صدرُه ﴿فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ﴾ قال: المصباح القرآن والإيمان الذي جعل في صدره، قال: ﴿ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ﴾ قال: الزجاجة قلبه، قال: ﴿ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ ﴾ قال: قلبه مما استنار فيه القرآن والإيمان، كأنه كوكب دري، يقول مضيء: ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ ﴾ قال: فالشجرة المباركة الإخلاصُ لله وحده وعبادته لا شريك له ﴿لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ ﴾ قال: فمثله كمثل شجرةٍ التفَّ بها الشجر فهي خضراء ناعمة، لا تصيبها الشمس على أي حال كانت،

---

(١) الروايات القادمة خمس روايات، رواها كلها ابن جرير في تفسيره لآيات سورة النور وكلها بنفس اللفظ المورد هنا، وهي من طريق عبدالله بن واصل عن عبيدالله بن موسى عن أبي جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، عن أبي بن كعب، وسيأتي ذكر موضع كل رواية.

(٢) في ل: فذكره الله.

(٣) هاتان روايتان رواهما ابن جرير: فالأولى من أول الآية: ﴿ ۞ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ إلى قوله: (يقول: مثل نور المؤمن) والأخرى من قوله: وكان أبي يقرأها إلى قوله: جعل الإيمان والقرآن في صدره» في (١٨/ ١٣٥، ١٣٦) عند تفسير الآيتين: ﴿ ۞ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ والتي بعدها: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ وعند ابن جرير في الرواية الثانية: «وكان أبي يقرأها كذلك: مثل المؤمن. قال: هو المؤمن قد جعل الإيمان والقرآن في صدره».

(٤) قال: أي أبو العالية، وقلت: أي أبي بن كعب.

لا إذا طلعت ولا إذا غـربت. قال: فكذلك هذا المؤمن قد أُجير من أن يضله شيء من الفتن[١] وقد ابتلي بها فثبَّته الله فيها، فهو بين أربع خلال: إن أُعطي شكر، وإن ابتُلي صبر، وإن قال صدق، وإن حكم عـدل، فهو في سائر الناس كالرجل [الحي][٢] يمشي في قبور الأموات، قال: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ فهو يتقلب في خمسة من النور: فكلامه نور، وعمله[٣] نور، ومدخله نور، ومخرجه نور، ومصيره إلى النور يوم القيامة إلى الجنة[٤]»[٥]

قال: «ثم ضرب مثل الكافر[٦]: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ﴾ الآية قـال: فكذلك الكافـر [يجيء][٧] في يوم القيامة وهو يحسب أن له عند الله خيراً فـلا يجده فيدخله الله النار»[٨] قال: وضرب مثلاً آخر للكافر فقال: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ﴾ الآية فهو يتقلب في خمسة من الظلم: فكلامه ظلمة، وعمله ظلمة، ومدخله ظلمة، ومخرجه ظلمة،

---

(١) في تفسير ابن جرير: من أن يصيبه شيء من الغير.

(٢) زيادة: من تفسير ابن جرير.

(٣) في ج،س،ع: وعلمه.

(٤) في تفسير ابن جرير: في الجنة.

(٥) هذه الرواية أطول الروايات رواها في تفسير قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ...﴾ إلى قوله: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ (١٨/ ١٣٨).

(٦) في تفسير ابن جرير: ثم ضرب مثلاً آخر.

(٧) زيادة من تفسير ابن جرير.

(٨) هذه الرواية هي الرابعة رواها عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ﴾ الآية (١٨/ ١٤٩).

ومصيره إلى الظلمات إلى النار»[١].

السادس: أنه على فرض أن ظاهر الآية

الوجه السادس: أنه لو فرض أن ظاهر هذه الآية أنه نور النيرين ونور النار المشهودة، فهو سبحانه وتعالى قد بين في غير موضع أنه خالق ذلك، قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟[٢] لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [فصلت: ٣٧] وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ﴾ [يونس: ٥] وقال/ : ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾﴾ [إبراهيم: ٣٣] وقال: ﴿يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ [الأعراف: ٥٤] وإذا كان في القرآن آية يفسر معناها آية أخرى لم يكن هذا مخلاً بكونه هدىً وبياناً وبلاغاً للناس بخلاف ما إذا [كان][٣] ظاهره ضلال ولم يبين ذلك[٤].

١٤/ب

---

(١) هذه آخر الروايات: السيوطي في الدر المنثور (١٨/ ١٩٧ ـ ١٩٨) وعزاها لعبد ابن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه والحاكم.

(٢) جزء الآية ﴿تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ﴾ غير موجودة في س.

(٣) زيادة من: بقية النسخ.

(٤) أي الرازي.

فهرس موضوعات الجزء الخامس

الموضوع	الصفحة

انتهى الجزء الخامس ويليه الجزء السادس إن شاء الله